ARISTOTELES
WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von

ERNST GRUMACH

herausgegeben von

HELLMUT FLASHAR

1. I. Kategorien
   (K. Oehler, Hamburg)
   1. Auflage 1984
   II. Peri hermeneias
   (H. Weidemann, Münster)
2. Topik
   Sophistische Widerlegungen
   (A. Graeser, Bern)
3. I. Analytica
   (G. Striker, Göttingen)
   II. Analytica
   (W. Detel, Hamburg)
4. Rhetorik
   (G. Bien, Stuttgart)
5. Poetik
6. Nikomachische Ethik
   (F. Dirlmeier †, Heidelberg)
   8. Auflage 1983
7. Eudemische Ethik
   (F. Dirlmeier †, Heidelberg)
   3. Auflage 1979
8. Magna Moralia
   (F. Dirlmeier †, Heidelberg)
   5. Auflage 1983
9. Politik
   (E. Schütrumpf, Marburg)
10. I. Staat der Athener
    (M. Chambers, Los Angeles)
    II. Ökonomik
    (R. Zoepffel, Freiburg/Breisgau)
11. Physikvorlesung
    (H. Wagner, Bonn)
    4. Auflage 1983
12. I. Meteorologie
    II. Über die Welt
    (H. Strohm, Erlangen)
    2. Auflage 1979
    III. Über den Himmel
    (P. Moraux, Berlin [West])
    IV. Über Entstehen und Vergehen
    (E. G. Schmidt, Jena)

AKADEMIE-VERLAG
BERLIN

ARISTOTELES

ARISTOTELES

EUDEMISCHE ETHIK

ARISTOTELES

WERKE

IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST GRUMACH

FORTGEFÜHRT VON

HELLMUT FLASHAR

BAND 7

EUDEMISCHE ETHIK



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN

1984

ARISTOTELES

EUDEMISCHE ETHIK

ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT VON

FRANZ DIRLMEIER

Vierte, gegenüber der dritten durchgesehenen, unveränderte Auflage



AKADEMIE-VERLAG · BERLIN
1984

Erschienen im Akademie-Verlag, DDR-1086 Berlin, Leipziger Str. 3—4

Lizenznummer: 202 · 100/13/84
Printed in the German Democratic Republic
Fotomechanischer Nachdruck und buchbinderische Weiterverarbeitung:
VEB Druckerei „Thomas Müntzer", 5820 Bad Langensalza
LSV 0116
Bestellnummer: 750 028 0 (3022/7)
04200

BUCH I

1. Auf Delos hat jemand, beim Gott seine Ansicht kundgebend, 1214 a am Propylaion des Leto-Heiligtums eine Inschrift eintragen lassen, deren Sinn ist, daß das Gute und das Schöne und das Lustvolle getrennte, nicht ein und derselben Wesenheit zugleich zukommende Eigenschaften sind. Die Verse lauten:

Schönster Schmuck ist Gerechtsein, bester Besitz die Gesundheit
Süßeste Lust aber dies: wenn man gewinnt was man liebt.

Wir aber wollen ihm dies nicht zugeben. Denn in Wirklichkeit ist es so: das Glück, als Schönstes und Bestes von allem, ist das Lustvollste.

Es ist aber ein Unterschied unter den zahlreichen wissenschaftlichen Themen, die bei der Behandlung eines Objekts, nämlich der einzelnen Sache, der einzelnen Wesenheit, das aporetische Verfahren ermöglichen und der Prüfung bedürfen: ein Teil von ihnen hat Bezug lediglich auf das Erkennen, ein Teil aber auch auf das Erwerben und das Verwirklichen der Sache. Soweit sie nun rein theoretischen Charakter haben, sind sie bei auftreffender Gelegenheit zu behandeln, wie es bekanntlich der Anlage des Lehrgangs entspricht.

Zuerst aber ist zu prüfen, worauf das glückliche Leben beruht und wie man es erwerben kann: ob es also von Natur geschieht, daß all die Menschen glücklich sind, die als solche angesprochen werden – so wie sie groß oder klein sind, diese oder jene Hautfarbe haben – oder ob es durch Lernen geschieht, was darauf hinausliefe, daß das Glück eine Art praktischer Kunst wäre; oder durch eine Art Training; nicht weniges nämlich kommt weder von Natur noch vom Lernen, sondern von der Gewöhnung: Schlechtes von schlechter, Gutes von guter Gewöhnung. Oder es geschieht auf keine der genannten Weisen, sondern auf folgende zwei: entweder dadurch, daß sie durch Einfluß eines göttlichen Wesens sich sozusagen in einem heilig-entrückten Zustand befinden – ähnlich jenen Menschen, von denen eine Nymphe oder ein Gott Besitz ergriffen hat – oder durch (Glücks)fügung; viele nämlich behaupten, Glück und Schicksalsfügung seien identisch.

Daß nun seine Anwesenheit durch alle oder einige oder eine der genannten Ursachen den Menschen gegeben ist, darüber ist keine Unklarheit; denn wohl sämtliche Formen des Werdens fallen unter

diese Ursachen; denn auch jegliches Werden, das aus planender Überlegung stammt, kann man begrifflich mit den Handlungen in Verbindung bringen, die sich aus einer praktischen Kunst ergeben. Glückliches, seliges, edles Leben aber dürfte in erster Linie auf drei Werten beruhen, die als die wählenswertesten gelten. Die einen nämlich sehen im theoretischen Wissen das größte Gut, die anderen in der (ethischen) Tugend, wieder andere in der Lust. Und was die Größenordnung dieser
1214 b Güter in Hinsicht auf das Glück betrifft, | so gibt es da einige Meinungsverschiedenheiten: man sagt, das eine Gut trage mehr zum Glück bei als das andere, wobei teils das theoretische Wissen an Wert über die (ethische) Tugend, teils die (ethische) Tugend über das erstere, teils die Lust über die beiden anderen gestellt wird. Und nach der Überzeugung der einen ergibt sich das glückliche Leben aus der Vereinigung aller dieser Güter oder zweier, während wieder andere es nur auf einem davon beruhen lassen.

2. Indem wir nun im Rahmen unseres Themas die Aufmerksamkeit darauf richten, daß jeder der sein Leben auf Grund eigener Entscheidung zu führen vermag, sich für das glückliche Leben ein bestimmtes Ziel setzt: Ehre, Ruhm, Reichtum oder Geistesbildung, im Hinblick worauf er dann sein ganzes Tun gestalten wird, da ein Leben ohne Hinordnung auf ein bestimmtes Ziel großen Unverstand verrät, so ergibt sich die Notwendigkeit, zuerst im eigenen Innern klar voneinander abzugrenzen, weder überstürzt noch gleichgültig, welcher Teil des uns eigenen Wesens die Grundlage für das glückliche Leben bildet, und welches die unerläßlichen Voraussetzungen sind, ohne die es ein solches für die Menschen nicht geben kann. Denn die unerläßlichen Voraussetzungen für das Gesundsein sind nicht identisch mit dem Gesundsein (selbst). Und entsprechend verhält es sich auch in vielen weiteren Fällen, so daß also auch das glückliche Leben nicht identisch ist mit den unerläßlichen Voraussetzungen für das glückliche Leben. Übrigens ist innerhalb der genannten „Voraussetzungen" zu unterscheiden: es gibt einerseits Voraussetzungen, die der Gesundheit oder dem Leben nicht (im engen Sinn) eigentümlich, sondern einfach allen gemeinsam sind, den Zuständlichkeiten und den Handlungen: ohne die Atmung z. B. oder ohne das Wachsein oder ohne Teilhabe an Veränderungen gäbe es für uns weder Gut noch Übel; andererseits gibt es Voraussetzungen, die nur je einer Wesenheit (im engeren Sinne) eigentümlich sind und diese darf man keineswegs übersehen; denn für den guten Körperzustand sind Fleischgenuß und Spaziergänge nach

dem Essen nicht im selben allgemeinen Sinn eine Voraussetzung wie die oben genannten. Diese letzteren nämlich sind Ursache der Meinungsverschiedenheit über das Glücklichsein, über sein Wesen und seine Entstehung: die unerläßlichen Voraussetzungen nämlich für das Glücklichsein halten einige für die (wesentlichen) Bestandteile des Glücks.

3. Nun, sämtliche Meinungen über das Glück zu prüfen, die irgendwelche Leute darüber haben, ist überflüssig. Denn vieles kommt auch Kindern, Kranken und Geistesgestörten in den Sinn, und darüber wird sich kein Verständiger Gedanken machen. Da ist ja kein Argumentieren am Platz, sondern die einen brauchen nur Zeit um heranzuwachsen und reifer zu werden, und die anderen brauchen ein festes Eingreifen entweder von seiten des Arztes oder der Polis. Denn die Behandlung mit Medizinen ist nicht minder ein festes Eingreifen als das Strafen durch Schläge. Ebensowenig sind die Meinungen der Vielen zu prüfen, | da diese gedankenlos nahezu über alles reden und ganz besonders über ⟨das Glück; vielmehr sind die Meinungen der Wissenden⟩ allein zu prüfen; denn es ist absurd, Leuten Argumente zu Gehör zu bringen, denen nicht das Hören nottut, sondern das Fühlen.

Wie aber jeder wissenschaftliche Gegenstand seine eigenen Probleme hat, so gibt es diese auch in Hinsicht auf die höchste Lebensform und das beste Dasein. Diese Meinungen also sind es, die zu untersuchen eine lohnende Aufgabe ist. Denn die Widerlegung des Diskussionspartners erweist die gegen ihn gebrauchten Argumente als richtig.

Ferner ist es sachdienlich, wenn Dinge wie die genannten nicht ungeklärt bleiben, (sachdienlich) vor allem in Hinsicht auf das, worauf die ⟨ganze⟩ Untersuchung bezogen sein muß: nämlich von welcher Grundlage her die Teilhabe am guten und rechten Leben — falls einem der Ausdruck „seliges" Leben zu herausfordernd ist — möglich wird: (sachdienlich aber) auch in Hinsicht auf das Erwartungsvolle, das wohl bezüglich eines jeden der Güter (in uns) aufkommen mag. Wenn nämlich das rechte Leben zu jenen Dingen gehört, die durch Zufall oder Natur entstehen, dann müßten viele resignieren, denn dann kann es nicht durch eigene Bemühung erworben werden, steht auch nicht in der Macht der Menschen und gehört nicht zum Bereich des bewußten Handelns. Hängt es aber davon ab, daß der einzelne Mensch persönlich und sein ihm eigentümliches Tun einen bestimmten Wertcharakter hat, dann wäre dieses Gut weiter verbreitet und hätte göttlicheren Rang: weiter verbreitet, insofern mehr Menschen die Möglichkeit der

Teilhabe hätten; göttlicheren Rang aber hätte es, weil es denen als Preis gesetzt wäre, die sich selbst und ihr Tun zu einer bestimmten Werthaftigkeit formen.

4. Es wird aber der größte Teil der Streit- und Zweifelspunkte geklärt sein, sobald richtig bestimmt ist, wie man sich das Wesen des Glücks vorzustellen habe: ob lediglich als eine bestimmte Werthaftigkeit der Seele, wie einige der älteren Philosophen meinten, oder ob diese Werthaftigkeit natürlich zwar vorhanden sein muß, es aber darüber hinaus vor allem auf die Werthaftigkeit der Handlungen ankomme.

Es gibt aber eine (traditionelle) Einteilung der Grundformen des Lebens, und dabei sind solche, die nicht einmal den Anspruch darauf erheben, als Glückszustand in unserem Sinne zu gelten, sondern nur im Gedanken an die Beschaffung des Unterhalts mit Betriebsamkeit erfüllt werden, z. B. die auf den groben, geldraffenden und servilen Berufen beruhenden – von grob aber spreche ich, wenn lediglich auf Protzentum hingearbeitet wird; als servil bezeichne ich die im Sitzen betriebenen Handwerke und die Lohnarbeit; als geldraffend die Praktiken des Marktes: die Kauf- und Verkaufsgeschäfte der Krämer –. Davon hebt sich ab die Dreizahl der einer glückvollen Lebensführung zugeordneten Güter, jene schon früher genannten höchsten Menschengüter: (ethische) Tugend, theoretisches Wissen und Lust. Und so sehen wir denn, daß es auch drei Grundformen des Lebens gibt, für die sich alle entscheiden, denen eben die Möglichkeit dazu gegeben ist: die Tätigkeit in der Polis, das Leben des Philosophen, | das Genußleben. Von diesen Grundformen nämlich hat die philosophische als i h r Ziel das theoretische Wissen, das heißt die Betrachtung des wahren Seienden; die politische das wertvolle Handeln, das heißt das Handeln von der Tugend her, das Genußleben die körperliche Lust. Daher bezeichnet, wie schon früher gesagt, der eine diesen, der andere jenen als den Glücklichen. Als Anaxagoras aus Klazomenai gefragt wurde, wer der Glücklichste sei, antwortete er: „Keiner von denen die du meinst, sondern einer der dir wohl als eine recht merkwürdige Figur vorkäme." Solchermaßen aber lautete seine Antwort, weil er sah, daß der Fragende sich unmöglich denken konnte, es sei nicht einer der Hochgewachsenen und Schönen oder der Reichen, dem diese Bezeichnung zukomme. Des Anaxagoras eigene Meinung war wohl die: wenn einer frei von Leid und in Lauterkeit nach dem Rechten lebe oder in der Teilhabe an einer göttlichen Schau, daß dieser dann, soweit menschenmöglich, ein „Seliger" sei.

5. Nun ist in vielen Fällen ein richtiges Urteil nicht leicht, am wenigsten aber in dem Falle, wo es allen am leichtesten zu sein und die Erkenntnis für jedermann möglich zu sein scheint, nämlich in der Frage, was von den Dingen im Leben wählenswert ist und wodurch des Menschen Begehren voll befriedigt werden könnte. (a) Gar manches nämlich von dem was sich im Leben ereignet, ist von solcher Art, daß die Menschen das Leben preisgeben, z. B. Krankheit, übermäßige Qual, Sturmesnot. Dies bedeutet, daß es, wenn uns jemand die Wahl freistellte, von vorneherein wählenswert wäre – zumindest im Hinblick auf diese Nöte – überhaupt nicht geboren zu werden. (b) Weiterhin: ⟨was taugt⟩ das Leben, das wir als Kinder führen? Auch da würde ja kein Vernünftiger es auf sich nehmen, den Lauf zurückzuwenden. (c) Ferner: gar manches, worin weder Lust noch Unlust ist, oder zwar Lust, aber keine schöne, ist von solcher Art, daß Nichtleben besser ist als Leben. (d) Und überhaupt: wenn man alles zusammenbrächte, was die Menschen tun und leiden – nichts davon jedoch willentlich, weil ja auch nicht um der Sache selbst willen – und man täte dazu eine grenzenlose Fülle der Zeit, so möchte doch keiner darum lieber leben als nicht leben. (e) Aber selbstverständlich würde auch nicht wegen der bloßen Lust des Essens und Trinkens oder des Geschlechtlichen, wenn alle andere Lust weg wäre, die das Erkennen und das Sehen oder ein anderes Sinnesvermögen den Menschen gewährt, auch nur e i n Mensch dem Leben (vor dem Nichtleben) den Vorzug geben, außer er wäre durch und durch ein Sklave. Denn wer eine solche Wahl träfe, für den wäre es offenbar gleichgültig, ob er ein Tier ist oder ein Mensch. | [1216a] Der Stier jedenfalls, der in Ägypten als Apis verehrt wird, hat in mehr als einem dieser Genüsse größere Möglichkeiten als mancher Monarch. (f) Und ebensowenig (würde man das Leben wählen) wegen der Lust des Schlafens; denn was macht es aus, ob man einen Schlaf ohne Erwachen schläft, vom ersten bis zum letzten Tag, tausend Jahre und länger, oder ob man als Pflanze vegetiert? Die Pflanzen jedenfalls scheinen an einem Leben solcher Art teilzuhaben und auch die Embryonen; denn im Anfangsstadium der Entwicklung im Mutterleib haben auch diese, als Gewachsenes, eine kontinuierliche Existenz, sind aber die ganze Zeit im Schlafzustand. Somit ergibt sich aus solchen Erwägungen, daß es sich, bei allem Suchen, doch dem Wissen entzieht, was „glücklich" (leben) bedeutet und was das (oberste) Gut im Leben ist.

Von Anaxagoras nun ist überliefert, er habe jemandem der über Probleme solcher Art nachdachte, auf die Frage, um welchen Zieles

willen es wohl sein könnte, daß einer sich entschiede, lieber geboren als nicht geboren zu werden, die Antwort gegeben: „Um das Himmelsgebäude zu betrachten und die Ordnung im Weltall." Anaxagoras also hat wegen einer Form des theoretischen Wissens die Wahl des Lebens für ein hohes Gut gehalten. Jene aber die den Sardanapal selig preisen oder den Smindyrides aus Sybaris oder irgendwelche anderen Vertreter des Genußlebens, sie alle setzen das Glück in das Erleben von Lust. Wieder andere entscheiden sich weder für irgendeine Form theoretischen Wissens noch für die körperliche Lust, sondern lieber für die von der Tugend herkommenden Handlungen. Und es gibt in der Tat einige, die sich für dieses Handeln entscheiden nicht nur um des Ansehens willen, sondern auch dann, wenn kein Ruhm winkt. Aber die Mehrzahl der Staatsmänner trägt den Namen („Staatsmann") nicht im wahren Sinn; denn sie sind nicht in Wahrheit Staatsmänner; der (echte) Staatsmann entscheidet sich nämlich seinem Wesen nach für die rechten Handlungen um ihrer selbst willen, während die Mehrzahl (der Staatsmänner) wegen des Geldes und aus Gewinnsucht ein Leben dieser Art ergreift.

Aus dem Gesagten nun ist klar, daß alle das Glück auf drei Grundformen des Lebens beziehen: auf das politische, das philosophische und das Genußleben. Bei (einem von) diesen besteht keine Unklarheit, nämlich über Wesen, Eigenschaften und Zustandekommen der körperlichen, sinnlichen Lust. Man braucht also nicht nach dem Wesen der (sinnlichen) Lustformen zu suchen, sondern muß fragen, ob sie einen bestimmten Bezug zum Glück haben oder nicht, und welcher Art dieser Bezug ist; und ob, falls es notwendig ist, bestimmte Lustformen mit dem Glück zu verknüpfen, diese (sinnlichen) es sind, die (mit ihm) verknüpft werden müssen – oder ob man mit diesen auf eine andere Weise ins reine zu kommen habe, jene Lust aber, die nach wohlbegründeter Meinung das glückliche Leben lustvoll und nicht nur frei von Unlust macht, (von der sinnlichen) verschieden sei.

Aber diese Fragen sind später zu untersuchen. Dagegen wollen wir gleich die (ethische) Tugend und das theoretische Wissen studieren: was eines jeden Wesen ist und ob sie (wesentliche) Bestandteile des hohen Lebens sind, entweder sie selbst oder die von ihnen ausgehenden
1216b Handlungen, | nachdem ja feststeht, daß sie, wenn schon nicht von allen, so doch von den der Beachtung würdigen Menschen allen, mit dem Glück verknüpft werden.

Sokrates nun, der ehrwürdige, meinte, das Ziel sei die Erkenntnis der Tugend und er pflegte zu fragen: was ist das Wesen der Gerechtigkeit und das Wesen der Tapferkeit, das heißt eines jeden Teiles der Tugend. Und dieses Fragen war ja wohlbegründet, denn er meinte alle Tugenden seien theoretisches Wissen, so daß es gleichzeitig dazu komme, daß man die Gerechtigkeit weiß und gerecht ist. Denn es ist ja gleichzeitig: wir haben die Mathematik und die Baukunst gelernt und damit sind wir Baumeister und Mathematiker. So pflegte er denn zu fragen: was ist die Tugend? und nicht: wie oder wodurch entsteht sie? Dies aber hat seine Richtigkeit (nur) bei dem Typus der theoretischen Wissenschaften. Denn Astronomie und Mathematik haben kein anderes (Ziel) als das Erkennen und Betrachten des Wesens der Dinge, die d(ies)en Wissenschaften als Gegenstand vorliegen – wobei freilich nichts im Wege steht, daß sie uns in akzidenteller Weise für manches Konkrete nützlich sind. Dagegen bei dem Typus der hervorbringenden Wissenschaften ist das Ziel etwas anderes als Wissenschaft und (bloßer) Erkenntnisvollzug: die Gesundheit z. B. ist Ziel der ärztlichen Kunst, gute Gesetzgebung und dergleichen ist Ziel der Wissenschaft des Staatsmanns. Gewiß ist es in jedem Falle etwas Schönes auch die Gegenstände hoher Schönheit zu erkennen, aber bei der Tugend ist es wahrhaftig anders: nicht ihr Wesen zu wissen ist höchst wertvoll, sondern zu erkennen, wodurch sie entsteht. Denn wir wollen nicht wissen, was Tapferkeit ist, sondern wollen tapfer sein, und nicht, was Gerechtigkeit ist, sondern gerecht sein – genau so wie wir auch lieber gesund sein wollen als erkennen, was Gesundsein ist, und lieber in guter körperlicher Verfassung sein als erkennen, was gute körperliche Verfassung ist.

6. Es muß aber versucht werden, über dies alles eine feste Überzeugung zu schaffen mittels logischer Argumente, wobei man sich der Erfahrungstatsachen als Zeugnis und Beispiel bedient. Am eindrucksvollsten nämlich ist es, wenn in Erscheinung tritt, daß alle Menschen mit dem übereinstimmen, was wir sagen werden. Sollte dies aber nicht der Fall sein, (so ist es am besten, wenn es) wenigstens in einem gewissen Rahmen alle (tun), und sie werden es tun, indem sie sich von uns (durch Argumente) Schritt für Schritt hinleiten lassen. Denn jeder Mensch trägt etwas in sich, was in Beziehung steht zur Wahrheit; dies muß man zum Ausgangspunkt nehmen und auf diese oder jene Weise überzeugende Argumente für unsere Probleme aufzeigen. Denn aus den Meinungen, die zwar zutreffend, aber nicht präzise (von den Menschen)

vorgebracht werden, wird sich im weiteren Verlauf dann auch das Präzise einstellen, indem man jeweils für die üblichen ungeordneten Meinungen das klarere Wissen bekommt.

Es unterscheiden sich aber bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung die Argumente in solche, die mit philosophischem Gewicht und solche, die ohne es vorgetragen werden. Daher soll auch der Staatsmann nicht meinen, es sei eine theoretische Erörterung überflüssig, die so verfährt, daß durch sie nicht nur das Wesen, sondern auch die hervorbringende Ursache klar wird: das nämlich bedeutet „philosopisches Gewicht“ bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung.

1217 a Indes bedarf dies großer Achtsamkeit, denn es gibt Leute, die, | weil es als Charakteristikum des Philosophen gilt, auf keinen Fall willkürliche Rede, sondern begründende vorzutragen, häufig – ohne daß man es merkt – Argumente bringen, die nicht zur Sache gehören und leer sind. Dies aber tun sie teils aus Unwissenheit teils aus großsprecherischem Wesen. Und davon lassen sich auch die Erfahrenen und mit der Möglichkeit des Verwirklichens ausgestatteten (Staatsmänner) verblüffen, von diesen Leuten, die gestaltendes oder zur Tat führendes Denken weder haben noch haben können. So aber geht es ihnen aus Mangel an logischer Schulung, denn Mangel ist es, wenn man es nicht vermag, bei jeder Sache die zugehörigen und die sachfremden Argumente auseinanderzuhalten.

Es ist aber auch zweckmäßig auseinanderzuhalten die Argumentation, die die Ursache liefert und das Factum, das aufgewiesen wird. Und zwar (erstens) wegen des kurz zuvor Gesagten, daß man seine Aufmerksamkeit nicht ausschließlich auf die logische Argumentation, sondern in vielen Fällen mehr auf die Erfahrungstatsachen hinwenden soll – jetzt aber ist es so, daß die Leute, weil sie außerstande sind, den vorgetragenen Beweisgang zu widerlegen, sich gezwungen sehen ihn hinzunehmen – und (zweitens) weil in vielen Fällen das was durch die Argumentation als erwiesen gilt, zwar de facto wahr ist, indes nicht aus dem Grund, den der Beweisgang sagt. Denn man kann auch auf Grund falscher Voraussetzungen Wahres erweisen, wie aus der Analytik zu sehen ist.

7. Nachdem auch diese Bemerkungen noch in das Prooemium aufgenommen sind, wollen wir die Untersuchung beginnen, indem wir von dem ausgehen, was wir als die ersten unpräzisen Meinungen bezeichnet haben und in Richtung auf das Präzise herauszubringen suchen, was das Glück ist.

Nun ist bekanntlich Übereinstimmung darin, daß dies das bedeutendste und hochwertigste unter den menschlichen Gütern ist. „Menschlich“ aber sagen wir, weil es ja sein könnte, daß „Glück“ im Bereiche des Seienden auch noch bei einer anderen, höheren Wesenheit vorkommt, z. B. bei der Gottheit. Denn von all den Lebewesen, die an Rang unter den Menschen stehen, hat keines teil an dieser Benennung – 25 es gibt ja kein Pferd, keinen Vogel, keinen Fisch, der „glücklich“ ist und nichts im Bereich des Seienden, mit Ausnahme dessen, was, im Bezirke der (Gesamt)natur, durch seine Benennung andeutet, daß es an einem „Göttlichen“ Anteil hat –, sondern gemäß einer anders gearteten Teilhabe an den Gütern lebt das eine ein besseres, das andere ein geringeres Leben.

Indes, daß es sich auf diese Weise verhält, ist später zu untersuchen. 30 Jetzt aber sagen wir: von den Gütern können die einen Gegenstand des menschlichen Handelns sein, die anderen nicht. Dies aber sagen wir deshalb so, weil einige der seienden Wesenheiten keinerlei Anteil an Veränderung haben und folglich auch nicht an den Gütern. Und diese Wesenheiten haben wohl den höchsten Rang. Manche Güter wiederum können zwar Gegenstand des Handelns sein, aber für Wesen, die höher stehen als wir. Da aber der Ausdruck „Gegenstand 35 des Handelns“ einen zweifachen Sinn hat – er bedeutet nämlich sowohl das, worum willen wir handeln als auch das, was zur Erreichung des Zieles von unserem Handeln erfaßt wird: so setzen wir als Gegenstand des Handelns z. B. sowohl die Gesundheit und den Reichtum als auch das was wir zu deren Erreichung tun: das Gesundheit- oder Geldbringende – so ist klar, daß wir auch das Glück als höchstes Gut im Bereiche dessen was Gegenstand menschlichen Handelns sein kann, anzusetzen haben. 40

8. Zu untersuchen ist also nunmehr das Wesen des höchsten Gutes 1217 b und wie viele Bedeutungen das Wort hat. Es sind in der Hauptsache drei Meinungen (A, B, C), in denen dies in Erscheinung tritt. (A) Man sagt nämlich, allerhöchstes Gut sei das Gut-an-sich. Gut-an-sich aber sei jenes, das dadurch charakterisiert ist, daß es einerseits das „erste“ Gut ist und andererseits für die übrigen Güter durch seine Anwesen- 5 heit (in ihnen) „Ursache“ davon ist, daß sie Güter sind. Diese beiden Charakteristika aber sind gegeben bei der Idee des höchsten Gutes. Wenn ich aber sage „beide Charakteristika“, so meine ich damit einerseits das Moment „erstes“ Gut zu sein und andererseits für die übrigen Güter durch die Anwesenheit „Ursache“ davon zu sein, daß sie Güter

sind. Denn in eminentem Sinn werde einerseits von dieser Idee prädiziert, daß sie ein Gut ist – während die übrigen Güter (nur) gemäß einer Teilhabe an und einer Ähnlichkeit mit der Idee Güter seien – und andererseits, daß sie das erste Gut ist. Hebt man nämlich das auf, woran teilgehabt wird, so werde auch das aufgehoben was Anteil hat an der Idee und das Wertprädikat (nur) trägt, weil es an ihr Anteil hat: womit die Relation „Erstes – Späteres" gegeben sei. Folglich sei das Gut-an-sich identisch mit der Idee des (höchsten) Guts; sie sei nämlich auch trennbar von den (an ihr nur) teilhabenden (Gütern), wie denn auch die anderen Ideen (trennbar seien).

Es ist nun die kritische Prüfung dieser Theorie Aufgabe eines anderen Lehrgangs, eines, der aufs Ganze gesehen, notwendigerweise mehr logisch-abstrakten Charakter hat; denn die widerlegenden und zugleich das Allgemeine fassenden Argumentationen gehören in keine andere Wissenschaft (als in die Dialektik). Soll man aber kurz und bündig über diese Theorie sprechen, so sagen wir erstens: die Behauptung, es gebe eine Idee nicht nur des höchsten Gutes, sondern auch irgendeines anderen Dings, ist reine Abstraktion und inhaltsleer (A'I). Darüber ist auf viele Weisen diskutiert sowohl in den exoterischen wie in den nach strenger Methode verfahrenden Schriften. Zweitens: selbst wenn es die Ideen wirklich gibt und (also auch) die Idee des höchsten Gutes, so ist sie doch wohl unbrauchbar in Hinsicht auf das rechte Leben und auch in Hinsicht auf das Handeln (A'II).

(A'I 1) In vielfachen Bedeutungen nämlich spricht man, und zwar in gleich vielen, von „Gut" und von „seiend". Denn „seiend" zeigt an, wie anderswo unterschieden ist, sowohl die Substanz als auch die Qualität und die Quantität und die Zeit; und dazu kommt noch (daß es) bald in der Kategorie „bewegt" (ausgesagt wird), bald in der Kategorie „bewegend"; und in jeder dieser Kategorien findet sich „Gut": in der Kategorie der Substanz Geist und Gott, in der der Qualität das Gerechte, in der der Quantität das rechte Maß, in der der Zeit der rechte Augenblick, das Lehrende aber und das Belehrtwerdende gehören in den Bereich der Bewegung. So wenig nun das Seiende in Hinsicht auf die genannten Kategorien ein undifferenziertes Eines ist, so wenig ist es das Gut.

(2) Und es gibt auch nicht (bloß) eine einzige Wissenschaft weder vom Seienden noch vom Gut.

(3) Ja nicht einmal das Studium der Güter, die unter dieselbe (Kategorien)form fallen ist Aufgabe ein und derselben Wissenschaft,

z. B. das (Studium) des rechten Augenblicks oder des rechten Maßes, sondern die eine studiert diesen, die andere einen anderen rechten Augenblick oder rechtes Maß. Bei der Nahrung z. B. sind es Heilkunst und Gymnastik, die den rechten Augenblick und das rechte Maß studieren, in militärischen Dingen ist es die Strategik und so ist es (immer wieder) eine andere auf einem anderen Gebiet des Handelns. Daher | ist es schwerlich Aufgabe (nur) **einer** Wissenschaft das Gut-an- 1218a sich zu studieren.

(4) Ferner: da wo es das „Früher und Später" gibt, gibt es nicht daneben noch ein Gemeinsames – dieses verstanden als Abtrennbares; denn sonst gäbe es etwas was noch früher wäre als das Erste. Denn es ist so, daß das Gemeinsame und Trennbare des Frühere ist, da mit der Aufhebung des Gemeinsamen (auch) das Erste aufgehoben wird. Wenn z. B. das Zweifache das Erste in der Reihe des Vielfachen ist, so kann der (übergreifende) Allgemeinbegriff „Vielfachheit" nicht abtrennbar sein, da er vor dem Zweifachen seine Stelle haben wird, falls es zutrifft, daß das Gemeinsame identisch ist mit der Idee – ich meine, wenn jemand daran denkt, das Gemeinsame zu etwas Abtrennbarem zu machen. Wenn nämlich die Gerechtigkeit ein Gut ist, dann auch die Tapferkeit. Es gibt nun, so sagen sie, das Gut als etwas „an sich" Bestehendes. Es ist also zu dem Allgemeinbegriff das „an-sich" hinzugesetzt worden. Aber was könnte dieses („an-sich") anderes bedeuten als „immerwährend" und „abtrennbar"? Indes ist das was viele Tage weiß ist, kein bißchen intensiver weiß als das, was (nur) einen Tag weiß ist. Somit ist denn auch wirklich der Allgemeinbegriff „Gut" nicht identisch mit der Idee, denn er stellt (nur) ein allen (Gütern) gemeinsames Element dar.

(5) Dazu kommt aber auch, daß man das Gut-an-sich in einer Richtung aufzeigen müßte, die der jetzt üblichen entgegengesetzt ist. Jetzt nämlich gehen sie von Dingen aus, von denen gar nicht allgemein anerkannt ist, daß sie werthaft sind und aus diesen zeigen sie die Güter auf, die anerkannt sind: aus Zahlen nämlich (beweisen sie), daß Gerechtigkeit und Gesundheit ein Gut sind, indem diese (beiden) Geordnetheiten und Zahlen sind; sie meinen nämlich, in den Zahlen und Einheiten sei Werthaftes, weil das Eine ein Wert-an-sich sei. In Wirklichkeit aber muß man aus den anerkannten Gütern, z. B. Gesundheit, Kraft, Besonnenheit, beweisen, daß in den unveränderlichen Wesenheiten das Schöne sogar in noch höherem Grade vorhanden ist. Denn alle diese (anerkannten Güter) sind Geordnetheit und

Ruhe; wenn dies aber gilt, dann (sind) die unveränderlichen Wesenheiten in noch höherem Grade (schön), denn sie sind es, denen dies (= Geordnetheit, Ruhe) in noch höherem Grade zukommt.

(6) Bloße Analogie aber ist es auch, wenn man den Satz „Das Eine ist Wert-an-sich“ damit beweist, daß die Zahlen ein Streben haben. Denn weder wird von ihnen klar gesagt, wie sie streben – sondern das sagen sie einfach so hin – und daß es da Streben gibt, wie kann einer das annehmen von Wesenheiten, die gar kein Leben haben? Es muß daher an diesem Problem ernstlich gearbeitet werden und man darf keinesfalls auf Begründungen verzichten in einer Sache, die auch mit Begründung nicht leicht zu glauben ist.

(7) Und die Behauptung, daß alle seienden Dinge nach einem Gut – was dies auch sei – streben, ist nicht richtig. Denn ein jedes strebt nach seinem Gut: das Auge nach dem Sehen, der Körper nach Gesundheit und so weiter.

(A′II) Daß es also etwas wie das „Gut-an-sich“ nicht gibt, ist Gegenstand von Aporien wie wir sie vorgetragen haben. Und daß es nicht brauchbar ist für die Kunst des Staatsmannes. Vielmehr gibt es (für letztere) etwas was (deren) spezielles Gut ist, wie auch für die anderen „Künste“: für die Gymnastik z. B. (ist es) der gute Körperzustand. Ferner (gilt) auch das was in dem Buche geschrieben ist: entweder ist das Eidos des höchsten Gutes selber für keine „Kunst“ brauchbar oder für alle in gleicher Weise. Ferner (gilt): es kann nicht Ziel des Handelns sein.

1218b (B) Ähnlich aber ist auch der Allgemeinbegriff „Gut“ weder | Gut-an-sich, denn er kommt ja auch einem ganz geringfügigen Gut zu, noch kann er Gegenstand des Handelns sein. Denn die Heilkunst beschäftigt sich nicht damit, irgendeinen Gemein-Wert zu verwirklichen, sondern die Gesundheit. Und ähnlich verfährt jede einzelne der praktischen Künste.

(C) Vielmehr spricht man von „Gut“ in vielfachen Bedeutungen – ein Ausschnitt daraus ist das Schöne – und es gibt Güter, die Gegenstand des Handelns sein und solche die es nicht sein können. Gegenstand des Handelns aber ist ein Gut von folgender Art: das um dessentwillen (gehandelt wird). Dagegen ist es nicht jenes, das sich im Bereiche des Unveränderlichen befindet.

So ist also klar, (A) daß weder die Idee des höchsten Gutes das gesuchte Gut-an-sich ist, noch (B) der Allgemeinbegriff „Gut“; denn erstere ist unveränderlich und nicht Gegenstand des Handelns, letzterer

zwar veränderlich, aber nicht Gegenstand des Handelns. (C) Das aber, worumwillen (gehandelt wird), ist als Endziel höchstes Gut und bewegender Grund dessen was unter seine Wirkung fällt, und das erste aller Güter. Dies also ist das „Gut-an-sich": das Endziel dessen was der Mensch durch sein Handeln verwirklichen kann.

Das aber ist das Ziel, welches in den Bereich jener Wissenschaft gehört, die autoritativ über allen (anderen) steht. Und zwar bedeutet dies (dreierlei): Wissenschaft des Staatsmanns, der Hauswirtschaft und praktische Einsicht. Es unterscheiden sich nämlich diese (drei) Geisteshaltungen von den anderen dadurch, daß sie von solcher Art sind. Ob sie sich etwa gegenseitig unterscheiden, ist später darzulegen.

Daß aber das Endziel Ursache ist für das ihm Untergeordnete, das beweist die Art des Lehrens. Denn der Lehrende definiert erst das Endziel und dann zeigt er von dem übrigen, daß jedes von ihnen ein Gut ist. Denn das Endziel ist die Ursache. Weil z. B. „Gesundsein" dieses Bestimmte bedeutet, so muß notwendigerweise jenes das in Richtung auf die Gesundheit Zuträgliche sein. Das Gesundheitbringende (seinerseits) aber ist Ursache der Gesundheit als das was (das Gesundsein) angebahnt hat und zwar dann Ursache davon, daß die Gesundheit *da ist*, dagegen nicht davon, daß sie ein Gut ist. Ferner: es beweist auch keiner, daß die Gesundheit ein Gut ist — das täte höchstens ein Sophist und Nicht-Mediziner; denn diese Leute klügeln mit sachfremden Argumenten — ebensowenig wie einer das Grundprinzip irgendeiner anderen Kunst und Wissenschaft beweist.

Das aber was, als Endziel, für den Menschen ein Gut ist und das höchste Gut innerhalb des Verwirklichbaren müssen wir betrachten und, nachdem dieses das höchste Gut ist, fragen, auf welche Weise es das allerhöchste Gut ist, indem wir sodann von etwas Neuem ausgehen.

BUCH II

1. Sodann wollen wir von etwas Neuem ausgehen, um von dem zu sprechen was folgt. Bekanntlich sind alle Güter entweder außerhalb (der Seele) oder in der Seele, wobei die in der Seele wählenswerter sind, entsprechend einer von uns auch in den exoterischen Schriften getroffenen Unterscheidung. Theoretisches Wissen nämlich und (ethische) Tugend und Lust sind in der Seele und nach allgemeiner Überzeugung sind diese Güter entweder einzeln genommen oder alle (drei) Endziel. Bei dem aber was in der Seele ist, sind einerseits Beschaffenheiten oder ruhende Kräfte, andererseits aktive Kräfte und Bewegungen zu unterscheiden.

Das also soll in dieser Weise als Voraussetzung zugrunde liegen. Und von der Tugend (soll vorausgesetzt sein), daß sie die beste Disposition
1219a oder Beschaffenheit oder ruhende Kraft | einer jeden Wesenheit ist, von der es Gebrauch oder ein Werk gibt. Das ergibt sich aus der Induktion. Denn bei allen Wesenheiten bestimmen wir („Tugend", „Trefflichkeit") in diesem Sinn. Zum Beispiel: der Mantel hat eine Trefflichkeit, denn er hat ein bestimmtes Werk und ist in Gebrauch. Und „Trefflichkeit" des Mantels heißt: seine beste Beschaffenheit. Und so (hat) auch ein Schiff (Trefflichkeit) und ein Haus und so weiter. Somit auch die Seele; denn sie leistet ein bestimmtes Werk. Und es darf gelten: je wertvoller die Grundbeschaffenheit, desto wertvoller das Werk. Und es darf weiterhin gelten: wie sich die Grundbeschaffenheiten zueinander verhalten, so auch die aus ihnen stammenden Werke. Und zwar ist das Werk in jedem Falle der Endzweck.

Daraus nun ist klar, daß das Werk wertvoller ist als die (bloße) Beschaffenheit, denn der Zweck ist als solcher höchstes Gut. Denn es ist ja Voraussetzung, daß der Zweck das oberste Gut ist und das Äußerste, um dessentwillen alles andere da ist. Daß also das Werk wertvoller ist als die (bloße) Beschaffenheit und die Disposition (dazu) ist klar. „Werk" aber bedeutet zweierlei: es kann einerseits das Werk etwas anderes sein, über den (bloßen) Gebrauch hinaus: das Werk der Baukunst z. B. ist das Haus und nicht das Bauen; das der Heilkunst ist die Gesundheit, nicht aber der Heilungsprozeß und nicht die ärzt-

liche Behandlung. Andererseits jedoch kann das Werk im (bloßen) Gebrauch bestehen: (Werk) der Sehanlage z. B. ist das Sehen, der mathematischen Wissenschaft das theoretische Verhalten. Die Schlußfolgerung ist zwingend, daß da wo Werk gleich Gebrauch ist, der Gebrauch wertvoller ist als die (bloße) Anlage.

Nachdem aber diese Dinge auf diese Art festgelegt sind, sagen wir: das von einem Etwas hervorgebrachte Werk ist auch (das Werk) des trefflichen Etwas – nur nicht in genau demselben Sinn. Zum Beispiel: Werk der Schusterkunst und des Schusterns ist der Schuh; wenn also bei der Schusterei und dem guten Schuster (auch noch) eine Trefflichkeit gegeben ist, dann ist das Werk der gute Schuh. Und genauso ist es auch in den übrigen Fällen. Weiter darf gelten: Werk der Seele ist das Hervorbringen des Lebens; Leben aber ist Aktivität und Wachzustand, denn der Schlaf ist Passivität und Ruhe. Also: nachdem notwendigerweise das Werk der Seele und das ihrer Trefflichkeit ein und dasselbe ist, so ist das Werk ihrer Trefflichkeit des treffliche Leben. Dies ist somit das Gut im voll-endeten Sinn, gleichbedeutend, wie wir gesehen haben, mit „Glück". Es ist aber ein klares Ergebnis aus unseren Voraussetzungen – es galt: das Glück ist der Höchstwert; die Endzwecke, das heißt die höchstwertigen Güter sind in der Seele; diese ist entweder Beschaffenheit oder Tätigsein – daß, nachdem das Tätigsein besser ist als die (bloße) Disposition, und beste Beschaffenheit bestes Tätigsein im Gefolge hat, beste Beschaffenheit aber gleichzusetzen ist mit Trefflichkeit (Tugend), das Tätigsein der Trefflichkeit (Tugend) der Seele den Höchstwert darstellt. Es galt aber auch: das Glück ist der Höchstwert. Folglich bedeutet „Glück" das Tätigsein der trefflichen (tugendhaften) Seele. Nachdem uns aber das Glück als Gut im voll-endeten Sinne galt, und es „Leben" im vollendeten wie auch im nichtvollendeten Sinne gibt, und desgleichen „Tugend" – sie ist ja sowohl als Ganzes wie auch als Teil vorhanden –, Tätigsein von Nichtvollendetem aber (selbst) etwas Nichtvollendetes ist, so bedeutet „Glück" soviel wie „Tätigsein vollendeten Lebens im Sinne vollendeter Trefflichkeit (Tugend)".

Daß wir aber Gattung und Definition des Glücks richtig aussagen, dafür sind Bestätigung die Vorstellungen, die wir alle (von ihm) haben. | 1219b (1) Denn sowohl des Trefflich-wirken wie auch das Trefflich-leben ist gleichbedeutend mit Glücklichsein: jedes davon ist ein Gebrauchen und Tätigsein, das Leben sowohl wie das Wirken; auch das wirkende Leben ist ja gebrauchendes Leben: Der Schmied schafft den Zügel, der Reiter gebraucht ihn. (2) Und daß man nicht nur einen Tag lang, und

daß kein Kind, und daß keine einzelne Altersstufe glücklich ist – weshalb denn auch Solon recht hat mit seiner bekannten Mahnung, man dürfe bei Lebzeiten keinen glücklich preisen, sondern erst wenn (das Leben) vollendet sei; denn nichts Unvollendetes ist glücklich, da es kein Ganzes ist. (3) Ferner: die Lobreden haben als Gegenstand die Tugend, um ihrer Werke willen, und die Enkomien gelten den Werken. (4) Und den Kranz erhalten die Sieger, nicht dagegen jene, die nur der Möglichkeit nach, nicht aber tatsächlich Sieger sind. (5) Und daß man die Qualität eines Menschen nach seinen Werken beurteilt. (6) Ferner: warum erhält das Glück keine Lobrede? Weil man seinetwegen die übrigen Werte lobt, und zwar deshalb, weil diese sich auf jenes beziehen oder weil sie Teile von ihm sind. Daher ist ein Unterschied zwischen Glücklichpreisung, Lobrede und Enkomion. Das Enkomion nämlich berichtet vom Werk als Einzelfactum, die Lobrede davon, daß einer eine bestimmte Gesamtqualität hat, die Glücklichpreisung aber vom Zustand der Vollendetheit. (7) Auch ergibt sich daraus die Lösung der gelegentlich vorgetragenen Aporie, warum denn das halbe Leben lang die Trefflichen um nichts besser seien als die Minderwertigen; im Schlafe nämlich seien sie alle gleich. Das kommt davon, daß der Schlaf Passivität, nicht Aktivität der Seele ist. (8) Selbst wenn es daher auch einen gewissen anderen Seelenteil gibt, nämlich das nährende Vermögen, so ist doch dessen Trefflichkeit („Tugend") nicht Teil der Volltugend, so wenig wie die Trefflichkeit („Tugend") des Leibes. Denn das nährende Vermögen ist vorzugsweise im Schlafe wirksam, während das Wahrnehmungs- und das Strebevermögen im Schlafe nicht voll zur Wirkung kommen. Soweit indes (die Schlafenden) in irgendeiner Form ein Bewegtwerden erfahren, sind sogar die Traumvorstellungen der Trefflichen von höherer Qualität (als die der Minderwertigen), falls (sie) nicht durch Krankheit oder Organdefekt (behindert sind).

Danach muß eine Betrachtung über die Seele folgen; denn die Tugend ist etwas Seelisches (und zwar) nicht (nur) in einem beiläufigen Sinn. Da wir aber Menschen-Tugend zu bestimmen suchen, möge als Voraussetzung gelten, daß es zwei Teile der Seele gibt, die am Rationalen Anteil haben, daß sie aber nicht beide auf dieselbe Weise am Rationalen Anteil haben, sondern indem der eine dazu da ist zu befehlen, der andere zu gehorchen und hinzuhören. Falls es aber einen Teil gibt, der in anderer Weise (als der zuletzt genannte) nicht-rational ist, soll dieser Teil beiseitegelassen werden. Es ist also unwichtig, ob die Seele geteilt ist oder nicht geteilt – entscheidend ist nur, daß sie

verschiedengeartete Vermögen hat, und zwar die genannten (zwei) – so wie an etwas Gebogenem das Konkave und das Konvexe und wie das Gerade und das Weiße ungeschieden ist. Und doch ist „Gerade“ nicht gleich „Weiß“; sie sind vielmehr nur in akzidentellem Sinn identisch und nicht wesenhaft. Ausgeschieden aber ist ein anderer Teil der Seele, auch wenn es ihn gibt, nämlich der vegetative. Es ist aber speziell die menschliche Seele, der die genannten Teile zu eigen sind, weshalb denn auch die Trefflichkeiten („Tugenden“) des nährenden und des Strebevermögens nicht dem Menschen (allein) gehören. Es muß nämlich, wenn (es um Tugend des Menschen) als Mensch (geht), in ihm sein Überlegung und Herrschen und Handeln. Es herrscht | aber die Überlegung nicht über die Überlegung, sondern über das Streben und die (irrationalen) Regungen. Notwendigerweise muß also der Mensch diese (genannten) Teile haben. Und wie sich der gute Körperzustand zusammensetzt aus den (körperlichen) Teilvorzügen, so auch die Tugend der Seele (aus deren Einzelvorzügen), insoferne sie Vollendungszustand ist.

Von der Tugend aber gibt es zwei Arten: die des Charakters (die „ethische“) und die des Verstandes (die dianoëtische). Denn wir loben nicht nur den gerechten Mann, sondern auch den verständigen und weisen; es war nämlich angenommen, daß die Tugend etwas Lobwürdiges ist oder (deren) Werk. Diese (Tugenden) allerdings sind nicht (selbst) Aktivität, aber es geht Aktivität von ihnen aus. Da aber die Verstandestugenden mit Rationalem verbunden sind, so gehören solche Tugenden zum rationalen Teil, dessen wesenhafte Bestimmung – insoferne er Rationalität hat – es ist, der Seele zu befehlen; die Charaktertugenden aber gehören zu jenem Seelenteil, der, obzwar irrational, von Natur dazu da ist, dem rationalen Teil zu folgen. Wir kennzeichnen nämlich die charakterliche Beschaffenheit eines Menschen nicht, indem wir sagen, er sei weise oder gerissen, sondern (indem wir sagen): er hat ein ruhiges oder freches Wesen.

Danach ist zuerst das Thema der ethischen Tugend zu behandeln, was sie ist und welche Teile von ihr es gibt – auf dieses nämlich läuft die Wesensfrage hinaus – sowie, wodurch sie zustandekommt. Man muß aber beim Suchen so verfahren, wie es bei den sonstigen Gegenständen alle Leute tun, indem sie nämlich schon ein (Vor)wissen haben; also versuchen, mittels dessen was zwar zutreffend aber unpräzise ausgesagt wird, weiterhin auch zur zutreffenden und präzisen Aussage zu kommen. Denn jetzt ist unser Wissen (von der Tugend) ähnlich wie

wenn wir wüßten, sowohl daß Gesundheit der beste Zustand des Leibes, als auch daß Koriskos unter den Leuten auf der Agora der dunkelhäutigste ist. Nämlich: *was* jede von diesen Wesenheiten (Gesundheit, Koriskos) ist, das wissen wir nicht; indes um zu erkennen, was jede von ihnen ist, dafür ist es förderlich in dieser Weise ein (Vor)-wissen zu haben.

Es soll also zuerst folgendes vorausgesetzt sein: der beste Zustand ensteht durch die besten Wirk-Faktoren und bei jeder Wesenheit ist es so, daß am trefflichsten gehandelt wird von der Trefflichkeit einer jeden Wesenheit her; z. B. sind die trefflichsten Sportübungen und Ernährungsweisen jene, von denen her gute Körperkondition entsteht und von der guten Kondition (wiederum) kommt die trefflichste Sportleistung. Ferner: jeder Zustand entsteht und wird zerstört durch ein und dieselben Wirk-Faktoren, je nach der Weise wie sie (an ihn) herankommen, die Gesundheit z. B. durch Nahrung und Sportübungen und Jahreszeit. Dies ergibt sich aus der Induktion. Und auch die Tugend ist somit ein Zustand von folgender Art: einerseits entsteht sie durch die trefflichsten seelischen Bewegungen und andererseits kommen von ihr her die trefflichsten Werke und Affektionen der Seele. Und durch ein und dieselben Wirk-Faktoren entsteht sie und wird zerstört, je nach deren Einwirkungsart, und ihre Aktivität bezieht sich auf dieselben Dinge, durch die sie gemehrt und zerstört wird – in Beziehung worauf sie (uns) in die beste Form versetzt. Ein Hinweis aber (auf das Gesagte) ist dies, daß sowohl Tugend wie Minderwertigkeit als Bereich das Lust- und das Unlustbringende haben; es gehen ja die Bestrafungen, in ihrer Funktion als Heilverfahren und, wie auch sonst, mit Kontrasten wirkend, mit Hilfe dieser (= Lust und Unlust) vor sich.

2. Daß also die ethische Tugend als Bereich das Lust- und Unlustbringende hat, ist klar. Indem aber der Charakter (ēthos), wie auch
1220b der Name an|zeigt, etwas ist was sich von der Gewöhnung (ĕthos) her ausbildet, der Gewöhnungsprozeß aber vor sich geht durch eine Führung, die keine angeborene ist, vermittels häufigen, in bestimmter Art erfolgenden Bewegtwerdens, ist er auf diese Weise letzten Endes das aktivierende Element. Das ist etwas was wir beim Unbelebten nicht beobachten können, denn auch dann wenn du den Stein unzähligemale in die Höhe wirfst, wird er dies (das Steigen) niemals tun ohne Zwang. Daher soll gelten: der Charakter ist eine Beschaffenheit des irrationalen Seelenelements, das in der Lage ist, nach Maßgabe des befehlenden Rationalen dem Rationalen zu folgen.

Wir müssen nun also sagen, mit welchen Seeleninhalten Charakterformen von bestimmter Qualifikation zusammenhängen. Nun, sie werden zusammenhängen (a) mit den (verschiedenen) Empfänglichkeiten für Affektionen, in Bezug worauf die Menschen als „affizierbar" angesprochen werden, und (b) mit den festen Grundhaltungen, in Bezug auf welche sie hinsichtlich dieser Affektionen als in bestimmter Weise affiziert oder nicht affiziert angesprochen werden.

Danach (folge, wie sie) in den zum Abschluß gekommenen (Schriften steht), die Aufgliederung der Affektionen und der Empfänglichkeiten und der festen Grundhaltungen. Als Affektionen aber bezeichne ich solches: Zornesmut, Angst, Schamempfindung, Begierde, überhaupt das was für gewöhnlich (und zwar) als solches, sinnenvermittelte Lust und Unlust im Gefolge hat. Und in Zusammenhang mit diesen (Affektionen) gibt es keine Charakterqualität, sondern (die Seele) erfährt (lediglich) Einwirkung; wohl aber gibt es sie in Zusammenhang mit den Empfänglichkeiten. Ich meine aber die Empfänglichkeiten, von denen sich die Benennung jener herleitet, die gemäß den Affektionen aktiv sind und also z. B. jähzornig, empfindungslos, erotisch, verschämt, schamlos genannt werden. Feste Grundhaltungen aber sind jene, die Ursache davon sind, daß diese (Affektionen) entweder gemäß dem Rationalen da sind oder in gegenteiliger Weise, z. B. Tapferkeit, Besonnenheit, Feigheit, Zuchtlosigkeit.

3. Nachdem diese Unterscheidungen getroffen sind, muß man beachten, daß es bei allem was ein Continuum, d. h. (in infinitum) teilbar ist, Übermaß, Untermaß und Mittleres gibt, und dies entweder in dem Verhältnis (der Größen) zueinander oder in der Beziehung auf uns, z. B. in der Gymnastik, der Heilkunst, der Baukunst, der Steuermannskunst und in Tätigkeit beliebiger Art, mag sie mit präzisem Wissen oder ohne solches, mit fachlichem Können oder ohne solches vollzogen werden. Denn Bewegung ist ein Continuum und Handlung ist Bewegung. In allem aber ist das auf uns bezogene Mittlere das Beste, denn dieses ist so wie das Wissen befiehlt und die planende Überlegung. Dies aber ist es auch, was überall die beste Grundhaltung hervorbringt. Und dies ergibt sich durch die Induktion und das syllogistische Verfahren. Die Gegensätze nämlich zerstören sich gegenseitig; die Extreme aber stehen sowohl zueinander als auch zum Mittleren in Gegensatz. Denn das Mittlere ist in seiner Bezogenheit auf beide Extreme je das eine und das andere; das Gleiche z. B. ist verglichen mit dem Kleineren größer, verglichen mit dem Größeren

kleiner. Notwendig muß daher die ethische Tugend als Bereich jeweils ein bestimmtes Mittleres haben und eine bestimmte Mitte sein.

Man muß also bestimmen, welche Art von Mitte Tugend ist und auf welche Arten von Mittlerem sie sich bezieht. Nehmen wir also das Einzelne und studieren es aus der Tabelle:

(1) Jähzorn	Phlegma	Gelassenheit
(2) Tollkühnheit	Feigheit	Tapferkeit
1221 a (3) Hemmungslosigkeit	Schüchternheit	Scham
(4) Zuchtlosigkeit	Stumpfsinn	Besonnenheit
(5) Mißgunst	unbenannt	ehrliche Empörung
(6) Gewinn	Verlust	Recht
(7) Verschwendung	Knauserei	Großzügigkeit
(8) Aufschneiderei	Selbstverkleinerung	Aufrichtigkeit
(9) Schmeichelei	Widerwärtigkeit	Freundschaftlichkeit
(10) Unterwürfigkeit	Selbstgefälligkeit	Würde
(11) Weichlichkeit	Stumpfe Härte	Standfestigkeit
(12) Aufgeblasenheit	Engsinn	Hochsinn
(13) Angeberei	Engherzigkeit	Großartigkeit
(14) Gerissenheit	Einfältigkeit	Einsicht

Dies und dergleichen sind die Affektionen, die in den Seelen vorkommen; alle aber haben ihre Benennung auf Grund davon, daß die eine Gruppe Übermaß, die andere ein Untermaß darstellt. (1′) Jähzornig nämlich ist, wer mehr als recht ist zürnt und schneller und mehr Personen als recht ist; phlegmatisch aber wer hinter dem was recht ist zurückbleibt, sowohl was Personen als auch was das Wann und das Wie betrifft. (2′) Und tollkühn, wer weder das fürchtet was recht ist noch dann und wie es recht ist; feige aber, wer sowohl das was nicht recht ist fürchtet als auch dann wann es nicht recht ist und wie es nicht recht ist. (4′) Entsprechend ist auch zuchtlos und begierdevoll, wer das Maß überschreitet, wo es nur möglich ist; stumpfsinnig aber ist, wer es unterschreitet und nicht einmal soweit es gut und naturgemäß ist begehrt, sondern fühllos bleibt wie ein Stein. (6′) Gewinnsüchtig ist, wer den Profit von überall her sucht; gegen Verluste gleichgültig, wer ihn von nirgendher oder nur aus wenigem sucht. (8′) Aufschneider ist, wer so tut als sei mehr da als vorhanden ist; Selbstverkleinerer, wer so tut als sei weniger da. (9′) Und Schmeichler ist, wer mehr Lob und Zustimmung äußert als der Anstand verlangt; widerwärtig wer darin zuwenig tut. (10′) Und ein Verhalten allzusehr auf das Wohlgefallen

(des anderen) abgestimmt, ist Unterwürfigkeit; wenn zu wenig und nur verkrampft, Selbstgefälligkeit. (11′) Ferner: wer gar keine Unlust erträgt, auch wenn es gut (für ihn) wäre, ist weichlich; wer dagegen jede gleichmäßig (über sich ergehen läßt), für den gibt es keine eindeutige Bezeichnung; in übertragenem Sinn heißt er stur und stumpf und verkümmert. (12′) Aufgeblasen ist wer sich größerer; engsinnig, wer sich geringererDinge (als recht ist) für wert hält. (7′) Ferner: Verschwender ist wer bei jeder Ausgabe (das Maß) überschreitet; knauserig wer bei jeder darunterbleibt. (13′) Entsprechend ist es auch beim Engherzigen und Großtuerischen: der eine geht über das Geziemende hinaus, der andere bleibt unter dem Geziemenden. (14′) Und der Gerissene ist durch und durch und von allen Seiten her auf Gewinn aus, der Einfältige dagegen nicht einmal von da her wo es recht ist. (5′) Mißgünstig ist einer, wenn er sich über mehr Fälle von (fremdem) Glück ärgert (als recht ist); sogar jene die ihr Glück verdienen sind ja den Mißgünstigen ein Ärger – durch ihr Glück. Der entgegengesetzte Typ kann nicht so recht benannt werden: es ist | der welcher nach der 1221 b Seite das Maß überschreitet, daß er sich nicht einmal über unverdientes Glück (der anderen) ärgert, sondern er ist gleichmütig – so wie es den Freßbäuchen gleich ist, was sie essen –, während der andere bösen Gemütes ist, gemäß seiner Mißgunst.

Zu jeder einzelnen Aussage aber die Bestimmung treffen, es dürfe sich nicht (nur) in beiläufiger Weise so verhalten, ist überflüssig. Denn keine Wissenschaft, weder eine theoretische noch eine praktische macht es in der Aussage oder in der Praxis so, daß sie diese zusätzliche Bestimmung trifft, sondern dies ist (nur) dann am Platz, wenn man den technischen Kniffen der Dialektiker begegnen will. Es sollen also die Definitionen einfach in der vorgetragenen Weise aufgestellt sein; Genaueres (wird folgen), wenn wir von den festen Grundhaltungen sprechen, die entgegengesetzt sind.

Innerhalb der genannten Affektionen aber werden Unterarten mit bestimmten Namen bezeichnet, je nachdem wie sie sich voneinander abheben (a) durch ein Übermaß der Zeit oder (b) des Grades oder (c) durch die Beziehung zu einem der Objekte, die die Affektionen hervorrufen. Ich meine z. B.: jemand ist hitzigen Gemütes indem er (a′) schneller affiziert wird als recht ist; bösartig und aufbrausend (b′) durch das Mehr (als recht ist); verbittert, indem er dazu neigt, seinen Zorn aufzubewahren; Schläger und Zänker infolge der vom Zorn ausgehenden Racheakte. Leckermaul aber und Freßbauch und

Säufer heißt einer deshalb, weil er entgegen dem rationalen Element eine Affektionsschwäche hat (c′) in Bezug auf die Konsumierung sowohl des einen (Nahrung) wie des anderen (Wein) Genußmittels.

Man darf übrigens nicht außer acht lassen, daß sich einiges von dem was (als Affektion) bezeichnet wird, begrifflich nicht bestimmen läßt, indem man das Wie (des Vorgangs) betrachtet – falls „Wie“ bestimmt wird durch „mehr“ (als recht ist affiziert werden). Der Ehebrecher z. B. wird nicht darnach bestimmt, ob er mehr als recht ist mit den verheirateten Frauen Verkehr hat – es gibt da kein „mehr“ –, sondern dies ist an sich bereits Schlechtigkeit; denn der Name der Affektion und ihre (schlechte) Qualität sind in éinem Begriff beisammen. Ähnlich auch bei der Gewalttätigkeit. Daher bestreiten sie auch die Sache, indem sie behaupten, zwar zusammengewesen zu sein, jedoch nicht Ehebruch begangen zu haben, insofern es in Unwissenheit oder unter Zwang geschehen sei. Oder sie hätten zwar zugeschlagen, aber es sei keine Gewalttat gewesen. Und entsprechend (streiten sie) auch gegen die anderen Fälle dieser Art.

4. Nachdem dies (begrifflich) gefaßt ist, muß man sodann aussprechen, daß, nachdem es zwei Teile der Seele gibt und die Tugenden diesen entsprechend (zwei)geteilt sind und die des rationalen Teils Verstandestugenden (dianoëtische) sind, deren Werk die Wahrheit ist, entweder im Hinblick auf das Wie (der seienden Dinge) oder im Hinblick auf Entstehungen, die anderen aber (Tugenden) jenes Teils, der irrational ist, aber Strebung besitzt – es besitzt nämlich nicht einfach jeder Teil der Seele Strebung, vorausgesetzt sie hat Teile – (daß also) notwendigerweise der Charakter minderwertig oder trefflich ist auf Grund davon, daß er bestimmte Lust- und Unlustformen verfolgt oder meidet. Dies ist klar aus den Einteilungen, den bekannten, die das Gebiet der Affektionen und Empfänglichkeiten und Grundhaltungen betreffen. Die Empfänglichkeiten und die Grundhaltungen hängen nämlich mit den Affektionen zusammen, die Affektionen aber sind durch Lust und Unlust charakterisiert. Sowohl daraus also wie aus den früheren Sätzen ergibt sich, daß alle ethische Tugend als Bereich Lust und Unlust hat. Von der Seele nämlich gilt allgemein, daß sie schließ-
1222a lich zu dem in Relation steht und das als Gebiet hat, wodurch sie ihrer Natur nach schlechter oder besser wird. | Daß es aber Lust und Unlust ist, wodurch jemand minderwertig ist, das meinen wir in dem Sinn, daß er (diese) verfolgt oder meidet, entweder wie es nicht recht ist oder solche, bei denen es nicht recht ist. Daher definieren denn auch alle

leichterhand, die Tugenden seien Unaffiziertheit und Ruhe gegenüber Lust und Unlust, die Schlechtigkeiten aber (bestimmen sie) aus dem Gegenteiligen.

5. Nachdem aber feststeht, daß Tugend der Zustand von solcher Art ist, daß man von ihm her grundsätzlich zum Verwirklichen des Besten kommt, Bestes aber und Trefflichstes das der rechten Überlegung Gemäße ist – worunter zu verstehen ist das Mittlere zwischen Übermaß und Untermaß in der Bezogenheit auf uns –, so ist notwendigerweise die ethische Tugend die auf die jeweilige Person bezogene Mitte und hat als Bereich jeweils ein bestimmtes Mittleres bei Lust und Unlust und bei Lust- und Unlustbringendem. Es wird aber die Mitte das eine Mal bei Lustempfindungen zustandekommen – denn da gibt es sowohl Übermaß wie Untermaß – ein andermal bei Unlustempfindungen, bisweilen aber bei beiden. Denn wer in der Freude übermäßig ist, ist es durch das Lustvolle; wer es im Leid ist, durch das Gegenteil – und dies entweder schlechthin oder in Bezug auf eine Norm, wenn er sich z. B. nicht so verhält, wie die Vielen; der wertvolle Mensch aber (verhält sich) wie es recht ist.

Da es aber ein bestimmtes Grundverhalten gibt, von dem der Inhaber schließlich Einfluß in der Richtung erfährt, daß er von ein und derselben Sache im einen Fall das Übermaß, im anderen das Untermaß bei sich Raum gewinnen läßt, so folgt notwendig, daß, wie diese (Übermaß und Untermaß) einander und dem Mittleren entgegengesetzt sind, so auch die Grundhaltungen einander und der Tugend entgegengesetzt sind. Es kommt indes vor, daß die Gegensätze in gewissen Fällen allesamt durchaus klar hervortreten, in anderen dagegen (nur) jene auf der Seite des Übermaßes und bisweilen die auf der Seite des Untermaßes. Der Grund für die Diskrepanz aber ist, daß die Ungleichheit oder Ähnlichkeit mit dem Mittleren nicht immer an derselben Stelle lokalisiert ist, sondern in manchen Fällen der Übergang schneller vom Übermaß weg zum mittleren Verhalten erfolgt, in anderen dagegen vom Untermaß weg. Und wer vom Mittleren den größeren Abstand hat, von dem gilt, daß er in größerem Gegensatz steht. Für den Körper z. B. ist Übermaß im Training gesünder als Untermaß und dem Mittleren näher; bei seiner Ernährung aber ist es umgekehrt. Folglich werden auch jene zu Willensentscheidungen führenden Haltungen, die auf Liebe zum Sport beruhen, in höherem Grade gesundheitliebend sein – im Falle der einen wie im Falle der anderen Willensentscheidung – (also) auf der einen Seite jene Männer, die eher zu viel Training, auf der anderen

jene, die eher zu viel Enthaltsamkeit wollen; und es wird dem Manne des Maßes, d. h. dem der Überlegung folgenden, in dem einen Falle der vor jeglichem Training Zurückscheuende entgegengesetzt sein und nicht beide, im anderen Falle aber der zu sehr Eßfreudige und nicht der zum Hungern Bereite. Das ist aber deshalb so, weil unsere Natur von allem Anfang an nicht in jedem Betracht gleicherweise von der Mitte absteht, sondern zur Anstrengung ist unsere Neigung geringer, zum Genuß dagegen größer. Und entsprechend ist es bei der Seele. Als Gegensatz (zur Tugend) gilt uns jenes Verhalten, auf das zu wir leichter Fehler machen und auf das hin die Vielen (tendieren) – und darüber bleibt uns der andere Gegensatz verborgen als gäbe es ihn nicht; er ist nämlich so selten daß man ihn gar nicht wahrnimmt – also (stellen wir) z. B. den Zorn der Gelassenheit (gegenüber) und den zornvollen 1222b Menschen | dem gelassenen. Allerdings gibt es ein Übermaß auch beim Mild-sein und beim Versöhnlich-sein und beim Nichtzornig-werden, (selbst) wenn man Schläge bekommt. Aber Leute mit solchen Eigenschaften sind selten und es ist vielmehr des Gegenteilige, zu dem man gemeinhin neigt. Daher denn auch der Zorn zu Racheakten neigt

Nachdem wir nun die Liste der den einzelnen Affektionen entsprechenden Grundhaltungen haben und zwar einerseits die Über- und Untermaße, andererseits die (diesen) entgegengesetzten Grundhaltungen (= die Mitte), auf Grund deren man sich gemäß der rechten Überlegung verhält – was aber die „rechte Überlegung" ist und im Hinblick auf welche Norm das Mittlere zu bestimmen ist, das soll später untersucht werden – so ist klar, daß alle ethischen Tugenden und Mängel als Bereich Übermaß und Untermaß von Lust und Unlust haben und daß Lust und Unlust von den genannten Grundhaltungen und Affektionszuständen herstammen. Das beste Grundverhalten aber ist natürlich in der Tat das mittlere in jedem Einzelfall. Somit ist offenbar, daß die Tugenden entweder lauter Mitten oder aber einige dieser Mitten sein werden.

6. Nun wollen wir einen anderen Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung nehmen. Bekanntlich sind alle Wesenheiten, nach der Ordnung der Natur, in bestimmtem Sinn Ursprung (von etwas), weshalb ja auch jede fähig ist, viele mit ihr gleichartige Wesenheiten zu zeugen: so zeugt der Mensch (wieder) Menschen; allgemein gesagt: Lebewesen zeugt Lebewesen und die Pflanze Pflanzen. Überdies aber ist speziell der Mensch auch noch Ursprung von bestimmten Handlungen, er allein unter den Lebewesen, insoferne von keinem anderen

gesagt werden könnte, es handle. Ursprünge nun von der Art, daß sie an der Spitze von Veränderungsvorgängen stehen, heißen Ursprünge im strengen Wortsinn, und mit vollstem Recht sind das jene, deren Wirkung den Charakter des Nicht-anders-sein-könnens hat, eine Form des Ursprung-seins, die man doch wohl Gott zuerkennen darf. Bei den unveränderlichen Prinzipien dagegen, z. B. den mathematischen, haben wir es nicht mit Ursprüngen im strengen Wortsinn zu tun, obwohl man dort den Ausdruck analogisch verwendet. Auch im Bereich des Mathematischen ist es ja so, daß, wenn das Prinzip sich ändert, sogleich alle (aus ihm) sich ergebenden Folgerungen anders werden; es sind aber nicht die Folgerungen selbst, die sich anders machen – durch gegenseitige Aufhebung –, sondern nur dann wenn man die Hypothesis aufhebt und eben damit den (neuen) Beweisgang einsetzen läßt.

Der Mensch aber ist Ursprung von Veränderungsvorgängen; denn Handlung ist Veränderung. Nachdem aber, hier wie sonst, der Ursprung Ursache dessen ist was durch ihn Sein oder Werden empfängt, so muß man sich die Sache so vorstellen wie beim strengen Beweisverfahren.

Wenn nämlich daraus daß das Dreieck (als Winkelsumme) zwei Rechte hat mit Notwendigkeit folgt, daß die des Vierecks vier Rechte beträgt, so ist klar, daß die Ursache dafür der Satz von der Winkelsumme des Dreiecks ist. Gibt man aber die Möglichkeit zu, daß das Dreieck sich ändert, so muß notwendig sich auch das Viereck ändern: ein Dreieck von drei rechten Winkeln hätte ein Viereck von sechs, eines von vier ein solches von acht zur Folge. Und andererseits: wenn sich das Dreieck nicht ändern kann, sondern das bleibt, was es ist, so muß auch das Viereck bleiben was es ist.

Daß aber das was wir zu zeigen versuchen den Charakter der Notwendigkeit hat, ist aus der Analytik zu ersehen. Für den Augenblick allerdings ist es nicht möglich, weder die Sache (ganz) zu übergehen noch Exaktes über das bisher Gesagte hinaus vorzutragen.

Wenn es nämlich keine weitere Ursache für den beim Dreieck festgestellten Sachverhalt gibt, so ist dieser Ursprung und Ursache von dem was danach kommt. Daraus folgt: wenn es im Bestand des Wirklichen einiges gibt was die Möglichkeit hat sich so und entgegengesetzt zu verhalten, so müssen notwendig auch dessen Ursprünge von solcher Art sein. | Was sich nämlich aus Notwendigem ergibt, ist (seinerseits) 1223a
notwendig. Was dagegen aus jenen erwähnten anderen Ursprüngen stammt, hat die Möglichkeit das Gegenteil zu werden, und das was

den Menschen in ihre Verfügung gegeben ist, gehört überwiegend zu dem erwähnten Bereich des So-und-anders und Ursprung von derartigem sind sie selbst. Also: bei allen Handlungen, deren Ursprung und Herr der Mensch ist, besteht offenkundig die Möglichkeit, daß sie geschehen oder daß sie nicht geschehen und hängt deren Geschehen oder Nichtgeschehen von ihm ab – insofern jedenfalls als er Herr über ihr Sein oder Nichtsein ist. Alles Tun aber, dessen Vollzug oder Nichtvollzug von ihm abhängt, für dieses ist er persönlich der Urheber. Und überall wo er Urheber ist, da hängen die Dinge von ihm ab.

Nachdem aber sowohl Tugend und Minderwertigkeit als auch die entsprechenden Werke Gegenstand teils des Lobes teils des Tadels sind – gelobt nämlich und getadelt wird nicht auf Grund dessen was durch Notwendigkeit, Zufall oder Natur gegeben ist, sondern auf Grund von Dingen, deren Urheber wir persönlich sind, denn überall da wo ein anderer der Urheber ist, da bekommt dieser andere das Lob oder den Tadel – so ist klar, daß sowohl Tugend wie Minderwertigkeit sich auf jenen Bereich beziehen, wo der Mensch selbst Ursprung und Ursache der Handlungen ist. Daher muß man begrifflich fassen, was das für Handlungen sind, deren Urheber und Ursprung der Mensch selber ist. Nun, da stimmen wir alle überein: was willentlich und gemäß der Entscheidung des einzelnen geschieht, davon ist er der Urheber, während er von dem was unwillentlich geschieht, nicht selber Urheber ist. Und alles was er tut weil er sich dafür entschieden hat, das tut er selbstverständlich als willentlich Handelnder. Somit ist also offenkundig, daß sowohl Tugend wie Minderwertigkeit zur Gattung des willentlich Vollzogenen gehören.

7. Es muß also begrifflich gefaßt werden, was das Willentliche und was das Nicht-willentliche und was die Entscheidung ist, da Tugend und Minderwertigkeit durch diese Begriffe bestimmt werden. Zuerst ist das Willentliche und das Nicht-willentliche zu untersuchen. Nun, es scheint eines von folgenden drei Dingen zu sein: entweder etwas was im Bereich der Strebung oder der Entscheidung oder des Denkens in Erscheinung tritt, wobei das Willentliche etwas wäre was mit diesen (dreien) übereinstimmt, das Nicht-willentliche was ihnen widerstreitet. Indes ist zu beachten, daß die Strebung dreifach gegliedert ist, in Wünschen (A), Aufwallung (B) und Begierde (C). Folglich muß man den Sachverhalt entsprechend dieser Gliederung studieren und zwar zuerst den Fall der Übereinstimmung mit der Begierde.

(C′) (1) Es darf gelten, daß alles was in Übereinstimmung mit der Begierde geschieht, willentlich ist. Denn das Nicht-willentliche gilt durchweg als erzwungen, das Erzwungene aber bringt Unlust wie auch alles was man unter Nötigung tut oder erfährt. Und so sagt auch Euenos:

„Freudlos und lästig ist stets, was dir als Zwang widerfährt."

Wenn also etwas Unlust bringt, ist es aufgezwungen, und wenn aufgezwungen, unlustbringend. Was aber der Begierde zuwiderläuft bringt durchweg Unlust, denn die Begierde zielt auf das Lustvolle; folglich ist es aufgezwungen und nicht-willentlich. Mithin ist willentlich was der Begierde entspricht, da eins das Gegenteil von anderen ist.

(2) Ferner: Schlechtigkeit macht durchweg ungerechter, Unbeherrschtheit gilt als Schlechtigkeit, der Unbeherrschte ist jener Typ der der Begierde folgend gegen die sachliche Überlegung handelt und im Zustand der Unbeherrschtheit ist er, wenn er der Begierde folgend aktiv ist; Unrechttun aber ist willentlich: folglich wird der | Unbeherrschte 1223b Unrecht tun indem er der Begierde folgend handelt. Er wird also willentlich handeln und was in Übereinstimmung mit der Begierde geschieht ist etwas Willentliches. – Es wäre ja auch absurd, wenn man durch Unbeherrschtheit gerechter würde. – Auf Grund dieser Argumente also scheint das was in Übereinstimmung mit der Begierde geschieht, willentlich zu sein. Aus den folgenden aber ergibt sich das Gegenteil:

(3) Alles was einer willentlich tut, tut er weil er es wünscht, und (umgekehrt), was er zu tun wünscht, das tut er willentlich. Es wünscht sich aber keiner was er für schädlich hält. Indes, wer unbeherrscht handelt, tut nicht das was er (eigentlich) wünscht; denn unbeherrscht handeln bedeutet gerade dies, daß man der Begierde folgend im Widerspruch zu dem handelt was man für das Beste hält. Woraus sich ergeben müßte, daß ein und derselbe zur gleichen Zeit willentlich und nicht-willentlich handelt. Das aber ist unmöglich.

(4) Ferner: Der Beherrschte wird gerecht handeln, und zwar gerechter als es der Unbeherrschtheit möglich wäre; denn Beherrschtheit ist Tugend, Tugend aber macht gerechter. Man handelt aber beherrscht, wenn man sich in Gegensatz zur Begierde stellt und der sachlichen Überlegung folgt. Wenn daher gerechtes Handeln willentlich geschieht wie auch das Unrechttun – dies beides gilt ja als willentlich und wenn es vom einen gilt, muß es auch vom anderen gelten – das Handeln im Gegensatz zur Begierde aber nicht-willentlich ist, so ergibt sich, daß ein

und derselbe zur gleichen Zeit dasselbe willentlich und nicht-willentlich tut.

(B′) Dasselbe Argument gilt auch für die Aufwallung. Denn Unbeherrschtheit und Beherrschtheit scheint es auch bei der Aufwallung im selben Sinne zu geben wie bei der Begierde, und was der Aufwallung zuwiderläuft bringt Unlust und deren Niederhalten ist etwas Erzwungenes. Wenn daher das Erzwungene nichtwillentlich ist, so müßte das was man der Aufwallung folgend tut, durchweg willentlich sein. Auch Heraklit scheint im Hinblick auf die Stärke der (Zorn)wallung zu behaupten, ihre Unterdrückung sei voll Unlust; „es ist nämlich schwer“, sagt er, „mit dem Zorn zu kämpfen, denn er erkauft (was er will) mit der Seele“. Wenn es aber unmöglich ist, daß derselbe dasselbe gleichzeitig willentlich und nicht-willentlich tut in Bezug auf denselben Aspekt der Sache, so ist eher willentlich das was in Übereinstimmung mit dem Wünschen geschieht als was mit Begierde und Aufwallung zusammenstimmt. Und ein Beweismittel hierfür ist, daß wir vieles willentlich tun ohne Zorn und Begierde.

(A′) Es verbleibt also zu untersuchen, ob „Wünschen“ und „willentlich“ sich decken. Allein auch dies scheint unmöglich. Denn es ist unsere Voraussetzung und es gilt, daß Schlechtigkeit ungerechter macht, Unbeherrschtheit aber zeigt sich als eine Form von Schlechtigkeit. Aber es wird sich das Gegenteil (zu unserer Voraussetzung) ergeben. Niemand wünscht nämlich was er für schädlich hält und doch tut man es, wenn man unbeherrscht wird. Wenn nun Unrechttun willentlich ist und das Willentliche das Wunschgemäße, so wird man, wenn man unbeherrscht geworden ist, nicht mehr Unrecht tun, sondern gerechter sein als vorher ehe man unbeherrscht geworden war. Das aber ist unmöglich.

Daß also das Willentliche nicht darin besteht, daß man in Übereinstimmung mit der Strebung handelt, und das Nicht-willentliche im Handeln gegen die Strebung, ist klar.

8. Daß es aber auch nicht auf dem Gebiet der Entscheidung in Erscheinung tritt, erhellt wiederum aus folgendem: vom Handeln in
1224a Übereinstimmung mit dem Wünschen | ist nämlich nachgewiesen worden, daß es nicht nicht-willentlich ist, sondern vielmehr, daß alles was man wünscht, geradezu willentlich ist. Aber auch daß man willentlich handeln kann ohne ausdrücklich (etwas) zu wünschen, ist als Factum besonders hervorgehoben worden. Vieles aber tun wir, von einem Wunsche getrieben, plötzlich; eine Entscheidung aber trifft kein Mensch plötzlich.

Wenn nun aber, wie wir sahen, das Willentliche notwendig eines von folgenden drei Dingen sein muß: entweder etwas was im Bereich der Strebung oder der Entscheidung oder des Denkens in Erscheinung tritt, und wenn es das erste und das zweite nicht sein kann, so bleibt nur übrig, daß das Willentliche in einem Handeln erscheine, das von einem irgendwie gearteten Durchdenken (der Situation) bestimmt wird. Wir wollen aber die Diskussion noch ein bißchen weiter vorantreiben und dann die Erörterung des Willentlichen und Nicht-willentlichen zum Abschluß bringen.

Nun, es ist anzunehmen, daß ein Handeln unter Zwang oder nicht unter Zwang sachlich zu den genannten Begriffen (des Willentlichen, Nicht-willentlichen) gehört. Denn das Erzwungene ist willentlich und das Nicht-willentliche ist, wie wir sagen, durchweg erzwungen. Daher muß man zuerst das Handeln unter Zwang untersuchen und fragen, was es ist und wie es sich zum Willentlichen und Nicht-willentlichen verhält. Bekanntlich gelten das Erzwungene und das Genötigte, Zwang und Nötigung, als Gegensätze zum Willentlichen und der bei unserem Tun stattfindenden Überredung. Im weiteren Sinne aber gebrauchen wir die Ausdrücke „erzwungen" und „Nötigung" sogar für das Unbelebte. Denn vom Stein sagen wir, er könne nach oben, und vom Feuer, es könne nach unten gezwungen und genötigt werden. Wenn sie sich aber in diesen Richtungen gemäß ihrer natürlichen, das heißt in ihnen selbst liegenden Tendenz bewegen, dann heißt es nicht, sie bewegten sich unter Zwang, ebensowenig aber auch, daß es willentlich geschehe; vielmehr gibt es für dieses andere keine Bezeichnung. Im entgegengesetzten Fall aber sprechen wir von „Zwang". Ähnlich kann man aber auch bei Belebtem und bei den Tieren beobachten, wie sie vieles unter Zwang erleiden und tun, sobald sie durch etwas von außen her gegen die ihnen einwohnende Tendenz bewegt werden. Beim Unbelebten nun ist das Anstoßgebende einfach, beim Belebten dagegen mannigfaltig, denn nicht immer stimmen Strebung und Überlegung zusammen. (Eben) deshalb ist bei den Tieren das Erzwungene (nur) einfach – wie beim Unbelebten –, denn bei ihnen gibt es den Gegensatz von Überlegung und Strebung nicht, sondern sie folgen der Strebung. Im Menschen aber ist beides, das heißt in einem bestimmten Alter, dem wir das Handeln wirklich zuerkennen. Wir sprechen ja nicht vom „Handeln" beim Kinde, und auch nicht beim Tier, sondern erst dann wenn schon auf Grund von Überlegung gehandelt wird.

Bekanntlich bringt das Erzwungene durchweg Unlust und niemand handelt gezwungen und doch mit Freude. Daher die größten Meinungs-

verschiedenheiten um den Beherrschten und den Unbeherrschten. Denn jeder, als Person betrachtet, handelt auf Grund von Impulsen, die seinem eigentlichen Wesen entgegengesetzt sind, so daß einerseits der Beherrschte sich mit Zwang – so wird behauptet – seiner Begierde zum Trotz, sich vom Genuß losreißt – denn es ist ihm ein schmerzliches Sich-losreißen gegen die Widerspenstigkeit der Strebung – andererseits auch der Unbeherrschte unter Zwang gegen die Überlegung handelt. Nur daß er anscheinend weniger Unlust empfindet; denn die Begierde geht auf den Genuß, dieser folgt er mit Freuden, und daher handelt der Unbeherrschte eher willentlich und nicht unter Zwang – weil nicht mit Unlustgefühlen. Die Überredung aber ist dem Zwang und
1224 b der Nötigung entgegengesetzt und der Beherrschte | bewegt sich in der Richtung der Überredung, die er in sich vollzogen hat und geht seinen Weg nicht unter Zwang, sondern willentlich. Die Begierde dagegen treibt (den Unbeherrschten) ohne sich mit Überreden aufgehalten zu haben, denn sie hat keinen Anteil am rationalen Element.

Daß nun diese (beiden) in besonders auffallender Weise unter Zwang und nicht-willentlich zu handeln scheinen, und aus welchem Grunde dies so ist, nämlich wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit jenem Zwangbegriff, den wir auch beim Unbelebten anwenden, das ist dargelegt worden. Indes, man braucht nur das was bei der (obigen) Erörterung beigefügt gewesen war auch dort beizufügen – und schon ist das Gesagte widerlegt. Denn wenn etwas von außen gegen den ihm einwohnenden Impuls bewegt oder angehalten wird, so sagen wir, das sei mit Zwang geschehen; ist dies nicht der Fall, so reden wir nicht von Zwang. Beim Unbeherrschten aber und beim Beherrschten ist es deren eigener Impuls, der sie treibt; er ist in ihnen, da er sie ja beide in Besitz hält. Folglich handelt keiner von beiden unter Zwang, sondern – auf Grund zumindest des eben Vorgetragenen – willentlich. Und auch nicht genötigt; denn dem von außen kommenden Bewegungsanstoß, der, gegen den (inneren) Impuls, entweder hemmt oder bewegt, nennen wir Nötigung. Beispiel: einer packt die Hand (eines zweiten) und schlägt damit einen dritten, wobei der zweite durch Wunsch und Begehren widerstrebt. Kommt aber der Anstoß von innen, so geschieht kein Zwang.

Übrigens ist auch Lust und Unlust in beiden anwesend, denn wer beherrscht ist, empfindet Unlust, indem er ja soeben gegen die Begierde handelt; und (andererseits) freut er sich erwartungsvoll, daß er später Nutzen haben werde oder daß er ihn soeben schon hat, da

ihm seine Gesundheit weiterhin erhalten bleibt. Und der Unbeherrschte freut sich, da ihm durch das unbeherrschte Verhalten seine Begierde erfüllt wird; Unlust dagegen empfindet er wegen der Unlust-Erwartung; er ahnt ja, daß er unrichtig handelt.

Wenn man also sagt, daß beide unter Zwang handeln, so ist das sinnvoll, und daß der eine bisweilen nicht-willentlich handelt infolge seiner Strebung, der andere infolge seiner Überlegung. Denn da (in ihnen) die beiden Kräfte voneinander getrennt sind, verdrängen sie sich gegenseitig.

Von da übertragen sie es dann auch auf die ganze Seele, weil sie ein Teilstück der Seele in solcher Verfassung beobachten. Von den Teilen nun ist es erlaubt dies zu sagen, die Seele als Ganzes aber handelt willentlich, sowohl beim Unbeherrschten wie beim Beherrschten und unter Zwang handelt weder der eine noch der andere. Sondern dies tut etwas Partielles in ihnen; denn daß wir beides haben ist ja von Natur gegeben. Denn sowohl die rationale Kraft ist von Natur da, weil sie sich bei normalem, unversehrtem Entwicklungsablauf bei uns einstellen wird – als auch ist die Begierde da, denn gleich von der Geburt ab begleitet sie uns und ist in uns anwesend. Das aber sind ja faktisch die beiden Momente, mit denen wir den Begriff „von Natur" bestimmen: einerseits „was uns alle gleich von Geburt an begleitet", andererseits „was uns bei normalem, geradlinigem Entwicklungsablauf zuwächst", z. B. graue Haare, Alter und was dergleichen mehr ist. Somit folgt, daß jeder von beiden (gewissermaßen) gegen die Natur handelt, rundweg und einfach gesprochen jedoch beide gemäß der Natur – nur daß es nicht in beiden dieselbe ist.

Dies also sind die Aporien über den Unbeherrschten und den Beherrschten, ob sie beide oder einer von beiden unter Zwang handeln, und zwar so, daß sie entweder nicht willentlich sind oder zugleich unter Zwang und willentlich handeln; wenn aber das Erzwungene nicht-willentlich ist – ob sie zugleich willentlich und nicht-willentlich | handeln. Aus dem was wir gesagt haben ist aber doch wohl klar, wie man (diesen Aporien) zu begegnen hat.

Aber noch auf eine andere Weise spricht man davon, daß Menschen unter Zwang und Nötigung – und zwar ohne Zwiespalt zwischen Überlegung und Strebung – gehandelt haben: wenn sie nämlich etwas tun was sie sowohl als Unlustbringend wie als schlecht ansehen – aber im Weigerungsfall wäre Mißhandlung, Kerker oder Tod zu gewärtigen. Oder ist es nicht so, sondern tun alle eben dies willentlich? Es gibt ja doch die Möglichkeit es nicht zu tun, sondern jenes Leid auf sich zu

nehmen. Und übrigens könnte man sagen, diese Handlungen seien teils willentlich teils nicht. Einerseits gilt nämlich: wenn es beim Menschen steht, ob etwas von jenem Schlimmen als Situation nicht gegeben ist oder schließlich doch gegeben ist, so handelt er da jeweils, obgleich die Tat nicht in seinem Wunsche liegt, willentlich und nicht unter Zwang. Andererseits gilt: soweit jenes Schlimme nicht bei ihm steht, handelt er unter Zwang, in gewisser Weise allerdings nur und nicht schlechthin, da seine Entscheidung nicht genau auf das gerichtet ist was er (de facto) tut, sondern auf das worum willen er es tut. Wobei aber doch ein gewisser Unterschied vorhanden ist. Wenn zum Beispiel einer einen anderen totschlüge, nur damit der ihn nicht beim Blinden-Mann-Spielen erwische, so wäre es lächerlich, wenn er sich herausredete, er habe es unter Zwang und Nötigung getan; nein, es muß schon ein bedeutenderer und schmerzlicherer Schaden sein, der ihm bevorstünde, wenn er die Tat nicht beginge. Denn dies wäre ein Fall, wo er unter Nötigung und Zwang handelte – oder (jedenfalls) nicht seiner Natur entsprechend – sobald er Schlimmes um eines Guten willen tut oder zur Vermeidung noch größeren Schadens; und gewiß handelt er (in diesem Fall) nicht-willentlich, da diese Situationen nicht bei ihm stehen.

Daher rechnen manche auch den Eros zum Nicht-willentlichen, ebenso manche Arten von Zorneswallung und das Naturhaft-Menschliche, weil das (alles) so stark ist und über Menschenkraft hinausreicht. Und wir sind da nachsichtig, weil es die Menschennatur unwiderstehlich zwingen kann.

Und eher dürfte jenes Handeln als erzwungen und nicht-willentlich gelten, mit dem man starken Schmerz, als jenes mit dem man nur einen gelinden von sich fernhalten möchte. Und rund gesagt, eher ein Handeln zur Abwehr von Schmerz als zum Erwerb von Lust. Denn der Begriff „es steht bei ihm", auf den alles ankommt, bedeutet „das was die Menschennatur zu tragen imstande ist". Was sie aber nicht tragen kann und was nicht im Bereiche der naturgegebenen Strebung oder Überlegung des Handelnden ist, das steht nicht bei ihm.

Daher kommt es auch, daß wir von den Wahnbegeisterten und Prophezeienden, obwohl sie etwas Geistiges tun, dennoch nicht sagen, es habe „bei ihnen" gestanden das zu sagen was sie gesagt oder das zu tun was sie getan haben.

Aber auch Handlungen auf Grund von Begierde (stehen nicht durchweg bei uns).

Es gibt also auch gewisse geistige Phänomene und (gewisse) Zustände, oder auf solchem Geistigen und Gedanklichen beruhende Handlungen, die nicht „bei uns“ stehen. Es gibt vielmehr, wie Philolaos gesagt hat „gewisse Gedanken, die stärker sind als wir“.

Wenn also die Begriffe „willentlich“ und „nicht-willentlich“ auch in ihrer Beziehung zu dem Begriff „unter Zwang“ zu untersuchen waren, so mag es mit den vorstehenden Bestimmungen sein Bewenden haben. Denn die Argumente, die die Definition des Willentlichen ganz besonders behindern, sind jene, die zeigen wollen, daß die Menschen unter Zwang handeln, aber doch willentlich.

9. Nachdem dieses Thema nun abgeschlossen ist und das Willentliche weder durch „Strebung“ noch durch „Entscheidung“ begrifflich bestimmt werden konnte, ver|bleibt schließlich noch die Bestimmung 1225 b
als „Handeln auf Grund denkender Überlegung“. Nun gilt doch, daß das Willentliche dem Nicht-willentlichen entgegengesetzt ist, und es gilt, daß ein Handeln in vollem Wissen um Person, Mittel und Zweck entgegengesetzt ist dem Handeln, das in Unwissenheit über Person, Mittel und Sache geschieht, und zwar in wirklicher Unwissenheit, nicht in beiläufiger. Es kommt nämlich vor, daß man weiß „das ist der Vater“ und an ihm handelt, nicht um ihn zu töten, sondern ihn sich zu erhalten – Beispiel: die Peliastöchter; oder man weiß „das ist ein Trank“, gibt ihn aber als Liebestrank oder Wein, während es in Wirklichkeit Gift war. Eine Handlung aber, die in Unwissenheit über Sache, Mittel, Person geschieht, ist nicht-willentlich, mithin das Gegenteil willentlich. Alles also was unter der Voraussetzung, daß es bei uns steht es auch zu unterlassen, getan wird – getan einerseits nicht im Zustand der Unwissenheit, andererseits aus Eigenem heraus –, das muß notwendigerweise willentlich sein; dies ist „das Willentliche“. Was aber jemand im Zustand der Unwissenheit und auf Grund der Unwissenheit tut, das tut er nicht-willentlich. Da aber Kenntnis und Wissen zwei Seiten hat: es haben und davon Gebrauch machen, so mag der welcher es hat, aber nicht gebraucht, einerseits mit Recht als unwissend bezeichnet werden, andererseits aber wieder nicht mit Recht: wenn er es z. B. aus unbekümmerter Fahrlässigkeit nicht gebraucht hat. Und ähnlich kann einer dafür, daß er es nicht hat, getadelt werden, wenn er ein Wissen, das er leicht hätte haben können oder unbedingt hätte haben müssen, nicht hat – aus Fahrlässigkeit oder weil Lust-Unlust ihn hinderte. Diese Bestimmungen müssen also (zu obiger Definition) noch hinzugefügt werden.

Über das Willentliche und Nicht-willentliche mögen nun also die Bestimmungen so wie wir sie vorgetragen haben abgeschlossen sein.

10. Danach aber wollen wir von der Entscheidung sprechen und zunächst in unserem Vortrag die entsprechenden Aporien durchgehen. Man kann nämlich im Zweifel sein, in welcher Gattung ihr natürlicher Ort ist und in welche man sie setzen muß, und ob „willentlich“ und „auf Entscheidung beruhend“ nicht-identisch oder identisch sind. Vor allem nun wird von manchen behauptet, daß die Entscheidung eines von beiden sei: entweder Meinung oder Strebung, und daran scheint auch bei genauerem Zusehen etwas zu sein, denn beide sind begleitende Phänomene. Daß sie nun aber nicht Strebung ist, ist klar. Denn dann wäre sie entweder Wunsch oder Begierde oder Wallung. Denn niemand strebt ohne von einem dieser (drei) affiziert zu sein. Nun, (1) Wallung und Begierde haben auch die Tiere, Entscheidung aber nicht. Ferner (2): aber auch (Handelnde) in denen dies beides ist, entscheiden sich vielfach ohne der Wallung oder der Begierde Raum zu geben. (3) Und (andererseits): auch wenn sie sich in (diesen beiden) Zuständen befinden, treffen sie doch keine Entscheidung, sondern bleiben stark. Ferner (4): Begierde und Wallung sind immer mit Unlust verbunden, wir entscheiden uns aber vielfach auch ohne Unlust zu empfinden. Sicherlich sind aber auch Wunsch und Entscheidung nicht identisch. Denn man wünscht sich manchmal sogar Dinge obwohl man weiß, daß sie unmöglich sind, z. B. die Herrschaft über alle Menschen oder die Unsterblichkeit, aber eine Entscheidung (dafür) trifft niemand, außer er wüßte nicht um die Unmöglichkeit. Und er entscheidet sich auch grundsätzlich nicht für das was zwar möglich ist, dessen Verwirklichung aber oder Nicht-verwirklichung nach seiner Ansicht nicht bei ihm steht. So viel also ist klar, daß das auf Entscheidung Beruhende etwas aus dem Bereich dessen sein muß, was
1226a bei uns steht. | Dementsprechend ist Entscheidung aber auch offenbar nicht gleich Meinung und sie ist auch nicht da, einfach gesagt, wenn jemand etwas glaubt. Denn, so sahen wir, das auf Entscheidung Beruhende gehört zum Bereich dessen was bei uns steht; Meinungen aber haben wir viele, auch über Dinge, die nicht bei uns stehen, z. B. daß die Diagonale kommensurabel ist. Ferner: es gibt keine Entscheidung, die „wahr“ oder „falsch“ wäre. Aber auch die Meinung über Dinge aus dem Bereich des Handelns – wenn man jeweils glaubt etwas tun oder nicht tun zu sollen – über Dinge die bei uns stehen (ist nicht gleich Entscheidung). Und dies haben Meinung und Wunsch gemeinsam.

Denn niemand entscheidet sich für ein (End)ziel, sondern für die Mittel zum Ziel. Ich meine zum Beispiel: niemand entscheidet sich für das Gesundsein, sondern für Spazierengehen oder Sitzen um der Gesundheit willen; es entscheidet sich auch niemand dafür glücklich zu sein, sondern Besitz zu erwerben oder Gefährliches zu bestehen um des Glückes willen. Und rund gesagt: beim Sich-entscheiden enthüllt man immer sowohl was man wählt als auch worumwillen man es wählt; letzteres ist das worumwillen man ein anderes wählt, ersteres ist das was man um eines anderen willen wählt. Es ist aber der Wunsch, der speziell auf das Ziel geht, und es ist die Meinung, man sollte gesund und glücklich sein. Mithin ist durch diese Argumente klar geworden, daß Entscheidung etwas anderes ist sowohl als Meinung wie auch als Wunsch. In der Tat sind Wunsch und Meinung speziell auf das Ziel gerichtet, die Entscheidung ist es nicht.

Daß also die Entscheidung nicht einfach Wunsch oder Meinung oder Vermutung ist, ist offenkundig. Worin aber unterscheidet sie sich von diesen und wie ist ihr Bezug zum Willentlichen? Die Antwort darauf wird zugleich auch klären, was Entscheidung ist. Nun, die Dinge, die ebensowohl sein wie auch nicht sein können, sind teils von solcher Art, daß es möglich ist über sie mit sich zu Rate zu gehen; bei einigen dagegen ist dies nicht möglich. Die einen nämlich können sowohl sein als auch nicht sein, aber ihr Werden steht nicht bei uns, sondern die einen entstehen durch die Natur, andere wieder durch andere Ursachen. Und über diese mit sich zu Rate zu gehen würde sich niemand unterfangen, außer er befände sich in Unwissenheit. Jene (anderen) Dinge, aber, die nicht nur sein oder nicht sein können, sondern den Menschen auch das Mit-sich-zu-Rate-gehen gestatten, das sind die, wo Handeln oder Nicht-handeln bei uns steht. Daher gehen wir nicht mit uns zu Rate über die Dinge in Indien und nicht über die Quadratur des Kreises. Denn die Dinge (in Indien) stehen nicht bei uns, das andere aber ist überhaupt kein Gegenstand des Handelns. Aber auch in Sachen, die bei uns stehen und verwirklichbar sind, ist es nicht so, daß wir über alle mit uns zu Rate gehen — woraus sich übrigens auch ergibt, daß „Entscheidung" nicht gleich „Meinung" ist —; was aber Gegenstand der Entscheidung und verwirklichbar ist, gehört zu dem was bei uns steht. Daher könnte man die Frage stellen, warum denn die Ärzte mit sich zu Rate gehen in Dingen, von denen sie die Fachkunde haben, die Schreibkundigen aber nicht? Der Grund ist, daß es eine doppelte Irrtumsmöglichkeit gibt, nämlich entweder beim theoreti-

schen Durchdenken oder im Empirischen, das heißt bei der praktischen Durchführung. So ist in der ärztlichen Kunst Irrtum in beiderlei
1226 b Richtung möglich, bei der Schreibkunst aber nur im | Empirischen, das heißt bei der Ausführung. Würden die Schreibkundigen darüber noch reflektieren, so kämen sie an kein Ende.

Nachdem die Entscheidung also weder Meinung noch Wunsch ist, nicht eines von beiden und auch nicht beides zusammen – eine plötzliche Entscheidung fällt ja niemand, wohl aber kann einer (plötzlich) die Meinung oder den Wunsch haben zu handeln – so ist sie schließlich eine Mischung aus beiden zusammen. Denn beides ist in dem vorhanden, der sich entscheidet. Aber wie sie aus diesen besteht, das muß man untersuchen. In gewisser Weise enthüllt dies allein schon der Name. Denn die Entscheidung ist eine Wahl, aber nicht in einfachem Sinn, sondern indem man dem einen vor dem anderen den Vorzug gibt. Dies aber ist nicht möglich ohne Überprüfung und Rat. Daher entsteht die Entscheidung aus einer Meinung beratenden Charakters.

Über das Endziel nun geht niemand mit sich zu Rate; dieses liegt vielmehr für alle fest. Sondern (man berät bei sich) über das was einen Bezug auf das Ziel hat, ob dieses oder jenes sich darauf bezieht, oder wenn etwas bereits gutgeheißen ist, wie dieses verwirklicht werden könnte. Und wir beraten da alle bei uns so lange bis wir die das Werden auslösende Ursache auf uns selbst zurückgeführt haben. Wenn nun also niemand einen Entschluß faßt ohne sich bereitgemacht und bei sich beraten zu haben, ob etwas besser oder schlechter ist, und wenn er über alle die Mittel zum Ziel bei sich berät, die in unserer Macht stehen und zu dem gehören, was sein und nicht sein kann, so ist klar, daß die Entscheidung tatsächlich eine mit Beratung verbundene Erstrebung dessen ist was in unserer Macht steht. Denn alle wünschen wir das, wozu wir uns dann auch entschließen – allein es ist nicht so, daß wir uns zu allem, was wir wünschen, entschließen. „Mit Beratung verbunden" aber nenne ich jenes Streben, bei dem die Beratung Ausgangspunkt und Ursache ist, das heißt, wo Strebung stattfindet, weil zuvor beraten worden ist. Daher gibt es Entscheidung weder bei den Tieren noch auf jeder Altersstufe noch in jedem beliebigen Zustand des Menschen; denn da gibt es ja auch kein Mit-sich-zu-Rate-gehen, noch eine Vorstellung über das Warum (einer Handlung). Dagegen kann unsicheres Raten über Handeln oder Nichthandeln ohne weiteres bei vielen vorkommen, Handeln aber auf Grund schlußfolgernden Denkens nicht mehr. Denn das Vermögen der Seele mit sich zu beraten

ist das Vermögen eine Ursache zu erschauen, da das „Worumwillen“ eine der (vier) Ursachen ist. Denn das „Warum“ ist eine Ursache. Das aber worumwillen etwas ist oder geschieht, das bezeichnen wir als Ursächliches; z. B. ist Ursache des Gehens die Einholung von Geld, vorausgesetzt, daß dies der Zweck des Gehens ist. Wenn einer also gar kein Ziel hat, hat er (auch) nicht das Vermögen bei sich zu beraten.

Es folgt also: nachdem einer das was zu tun oder nicht zu tun bei ihm steht, vorausgesetzt er tut oder unterläßt es aus sich selbst heraus und nicht durch Unwissenheit, willentlich tut oder nicht tut; wir aber andererseits vieles Derartiges tun ohne in uns beraten oder vorausgedacht zu haben – so muß notwendigerweise das durch Entscheidung Zustandegekommene durchweg etwas Willentliches sein, das Willentliche aber nicht durchweg durch Entscheidung zustandekommen. Und es müssen die Handlungen auf Grund von Entscheidung durchweg willentlich sein, die willentlichen aber nicht durchweg auf Entscheidung beruhen.

Zugleich aber ist aus dem Gesagten offenkundig, daß jene Gesetzgeber Richtiges festlegen, welche die Rechtsfälle einteilen in willentliche, nichtwillentliche und vorbedachte. | Denn auch dann wenn sie nicht eigentlich 1227a exakt sind, berühren sie doch wenigstens in etwa die Wahrheit. Doch darüber werden wir noch in der Untersuchung über das Recht sprechen.

Was aber die Entscheidung betrifft, so ist klar, daß sie weder Wunsch noch Meinung im einfachen Wortsinn ist, sondern Meinung und Strebung zusammen, wenn sie aus vollzogener Beratung heraus eins geworden sind.

Es ist aber so, daß der mit sich zu Rate gehende dies immer um eines Etwas willen tut und es gibt immer einen Richtpunkt für ihn, in Bezug auf den er das Zweckmäßige ins Auge faßt. Dabei gilt aber folgendes: über das Endziel selbst geht niemand mit sich zu Rate, sondern dies ist (bewegendes) Prinzip und Grundannahme, wie die „Hypothesen“ in den theoretischen Wissenschaften, worüber im Anfangsteil (dieses Werkes) kurz, in der Analytik eingehend gesprochen ist. Dagegen über die Mittel zum Ziel hält jeder prüfende Ausschau, mit oder ohne Fachkenntnis; z. B. wenn sie über Krieg oder nicht Krieg beraten, dann beraten sie über dieses. Eher an erster Stelle aber wird das Weshalb kommen, das heißt, das Worumwillen, z. B. Reichtum oder Lust oder dergleichen, was eben sonst noch ein Worumwillen sein mag. Denn wer mit sich zu Rate geht, der berät mit sich darüber – vorausgesetzt er hat (die Sache) vom Endziel her ins Auge gefaßt –, was

dorthin Bezug hat, damit er es auf sich selbst zurückführe, und was er selbst vermag in Richtung auf das Ziel.

Das Ziel aber ist von Natur immer ein Gut und (ebenso ist ein Gut), worüber man im Einzelfall mit sich zu Rate geht. Der Arzt z. B. kann bei sich beraten, ob er ein Medikament geben, der Feldherr, wo er Lager schlagen soll, Dinge, denen als Gut (übergeordnet ist) das Endziel, das schlechthin oberste Gut. Gegen die Natur aber und durch Verkehrung ist nicht „das Gut" (Endziel), sondern das Schein-Gut. Der Grund davon aber ist, daß es im Bereich des Seienden Dinge gibt, die man zu keinem anderen Zweck gebrauchen kann als zu ihrem ursprünglichen, z. B. das Sehvermögen. Es ist nicht möglich etwas zu Gesichte zu bekommen, was nicht zum Gesichtssinn, noch etwas zu hören, was nicht zum Hörsinn gehört. Wohl aber kann man auf Grund von Fachwissen auch etwas tun, worauf dieses Wissen nicht angelegt ist. Denn nicht in gleicher Weise ist dieselbe Wissenschaft auf Gesundheit und Krankheit bezogen, sondern von Natur auf erstere, gegen die Natur auf letztere. Entsprechend ist auch das Wünschen von Natur auf das Gute gerichtet, der Natur zuwider aber auch auf das Schlechte. Und man wünscht von Natur das Gute, gegen die Natur aber und durch Verkehrung auch das Schlechte.

Indes geschieht jeweils Verderbnis und Verkehrung nicht in ein Beliebiges hinein, sondern in das Gegenteilige und in das „Dazwischen". Das ist nämlich der Weg, von dem man nicht wegkommen kann, da auch die Täuschung nicht in Beliebiges hinein geschieht, sondern ins Gegenteilige, da wo es Gegenteiliges gibt, und zwar in jenes Gegenteilige hinein, das im Rahmen des (entsprechenden) Wissens und Könnens ein Gegenteiliges darstellt. Notwendig muß also sowohl die Täuschung wie die Entscheidung vom Mittleren weg zum Gegenteiligen hin geschehen; gegenteilig zum Mittleren aber ist das Zuviel und das Zuwenig. Ursache ist das Lustvolle und das Unlustvolle, denn es steht ja so, daß der Seele das Lustvolle als Gut erscheint und das Lustvollere als größeres Gut und das Unlustvolle als Übel und das
1227 b Unlust|vollere als größeres Übel.

Folglich ist auch daraus klar, daß Tugend und Minderwertigkeit als Bereich Lust und Unlust haben; denn ihr Bereich sind jeweils die Gegenstände von Entscheidung, die Entscheidung aber geht auf Wert und Unwert oder was als solcher erscheint. Und von dieser Art ist Lust und Unlust.

Somit folgt mit Notwendigkeit: nachdem die ethische Tugend selbst eine Mitte ist und ganz in den Bereich von Lust und Unlust gehört,

die Minderwertigkeit aber in Übermaß und Untermaß (sich zeigt) und zwar im selben Bereich wie die Tugend – so muß die ethische Tugend folgendes sein: eine feste, auf Entscheidung abgestellte Haltung, welche die auf uns bezügliche Mitte wählt in lust- und unlustvollen Dingen; Dingen, in Bezug auf die wir, Lust oder Unlust erlebend, das Prädikat charakterlicher Qualität erhalten; nur deshalb nämlich weil einer Lust an Süßem oder Bitterem hat, erhält er (noch) nicht das Prädikat charakterlicher Qualität.

11. Nachdem diese Bestimmungen getroffen sind, wollen wir darüber sprechen, ob die Tugend die Entscheidung zu etwas macht was ohne Fehl ist, und deren Ziel zum richtigen Ziel so daß man sich (nur) zugunsten dessen entscheidet was sein soll, oder ob sie, wie einige meinen, den Denkvorgang (richtig macht). – In Wirklichkeit ist das aber Beherrschtheit, denn diese ist es, die den Denkvorgang im Unverdorbenen erhält. Tatsächlich aber ist Tugend und Beherrschtheit verschieden. Darüber ist später zu sprechen, denn wenn jene meinen, es sei die Tugend, welche den Denkvorgang zu einem richtigen macht, so ist dies ihre Begründung dafür: „Die Beherrschtheit hat solche Wirkung und sie gehört zum Lob-würdigen". – Wir geben aber unsere Darstellung, indem wir vorweg einiges diskutieren: Es kommt vor, daß zwar das Ziel richtig ist, daß man aber bei den Mitteln zum Ziel fehlgreift; es kommt aber auch vor, daß das Ziel verfehlt angesetzt ist, während die Mittel dazu in Ordnung sind, oder es ist beides verfehlt. Ist es nun aber das Ziel, das durch die Tugend de facto bestimmt wird oder sind es die auf das Ziel hinwirkenden Mittel? Wir antworten in der Tat: es ist das Ziel, denn dieses erhält man nicht durch schlußfolgerndes und auch nicht durch beratendes Denken. Vielmehr hat das Ziel im Sinne einer Ausgangsposition festzuliegen. Denn weder faßt ein Arzt als Ziel ins Auge, ob man gesund sein solle oder nicht, sondern (er überlegt), ob man spazierengehen solle oder nicht; noch fragt der Trainer, ob man in Form sein solle oder nicht, sondern ob man im Ringen trainieren solle oder nicht. Dementsprechend geht auch kein anderes Können auf die Konstituierung des Endziels. Denn so wie für die theoretischen Wissenschaften die Grundannahme Ausgangsposition ist, so ist auch für die praktischen Künste das Endziel soviel wie Ausgangsposition und Grundannahme. „Nachdem dies in gesundem Zustand sein soll, muß notwendigerweise, wenn jenes zustandekommen soll, dies und das geschehen". Und so heißt es dort: „Wenn das Dreieck zwei rechte Winkel hat, folgt notwendig das und das".

Für die Gedankenreihe bildet also das Endziel den Ausgangspunkt, für das Handeln dagegen der Abschluß der Gedankenreihe. Wenn nun für jegliche Richtigkeit entweder der Denkvorgang oder die Tugend Ursache ist, so wäre, falls der Denkvorgang (als Ursache) ausscheidet, die Richtigkeit des Endziels auf die Tugend zurückzuführen, nicht aber die der Mittel zum Ziel. Das Ziel aber ist das Worumwillen (des Handelns). Denn es geht ja jegliche Entscheidung auf ein Etwas und wird um eines Etwas willen gefällt. „Das, worumwillen“ (man handelt) ist aber das Mittlere und davon ist Ursache die Tugend, das Sich-entscheiden für das Worum-willen. Es geht aber die Entscheidung de facto nicht auf das Ziel, sondern auf die Mittel dazu. Diese nun (richtig) zu treffen ist Sache einer anderen Seelenkraft — gemeint ist all das
1228a was um des Zieles willen getan | werden muß. Dafür aber, daß das Ziel der Entscheidung richtig ist, ist die Tugend Ursache.

Und darum beurteilen wir die Qualität eines Menschen nach seiner Entscheidung, das heißt nach dem, worumwillen er es tut, nicht nach dem, was er tut. Entsprechend bewirkt auch die Schlechtigkeit, daß die Entscheidung zugunsten des Gegenteiligen ausfällt. Wenn somit jemand, anstatt — wie es bei ihm stünde — das Schöne zu tun und das Häßliche zu lassen, das Gegenteil tut, so ist das offenbar kein wertvoller Mensch. Folglich ist notwendig sowohl die Schlechtigkeit wie die Tugend etwas Willentliches. Denn es besteht keine Nötigung das Schlimme zu tun. Deshalb gibt es auch für die Schlechtigkeit Tadel und für die Tugend Lob. Denn was nicht-willentlich ist, wird ja, wenn häßlich und schlecht, nicht getadelt und, wenn gut, nicht gelobt, sondern nur das Willentliche.

Ferner: bei unserem Lob und Tadel schauen wir allgemein eher auf die Entscheidung als auf die Werke — obwohl die Aktivität der Tugend wertvoller ist —, weil die Menschen Schlechtes auch in einer Zwangslage tun, niemand aber (in einer solchen) die Entscheidung trifft.

Ferner: weil es nicht leicht ist eine echte Entscheidung zu erkennen, deshalb sind wir gezwungen, die Qualität eines Menschen nach seinen Werken zu beurteilen. Wertvoller also ist die Aktivität, lobenswerter aber die Entscheidung. Und dies ergibt sich uns ebensosehr aus unseren begrifflichen Setzungen als es auch mit den Erfahrungstatsachen übereinstimmt.

BUCH III

1. Daß es also einerseits Mitten in den Tugenden gibt und daß diese auf Entscheidung angelegt sind, und daß es andererseits die gegenteiligen Schlechtigkeiten gibt und welches diese sind, haben wir im allgemeinen behandelt. Nun wollen wir sie im einzelnen fassen und der Reihe nach behandeln und zwar wollen wir zuerst von der Tapferkeit sprechen.

Als allgemeine Ansicht darf etwa gelten, daß der Tapfere in das Gebiet der Furchtzustände gehört und daß die Tapferkeit eine der Tugenden ist. Wir haben aber schon an früherer Stelle, in der Tabelle, Tollkühnheit und Furcht als Gegensätze unterschieden. Denn sie sind ja wirklich in bestimmter Weise einander entgegengesetzt. Weiterhin ist klar, daß auch jene die nach diesen Grundhaltungen benannt sind, in entsprechender Weise einander entgegengesetzt sein werden, nämlich der Feige – er hat ja seinen Namen davon, daß er mehr Furcht hat als recht ist und weniger Zuversichtlichkeit als recht ist – und der Tollkühne, denn auch dieser heißt so, weil sein Wesen darin besteht weniger Furcht zu haben als recht ist und mehr Zuversichtlichkeit als recht ist. Daher hat er auch seine Benennung, denn „tollkühn" ist von (der Qualität) „Tollkühnheit" abgeleitet. Also: da die Tapferkeit die beste Grundhaltung ist gegenüber Furcht und Tollkühnheit – man soll sich ja weder so verhalten wie der Tollkühne, denn die haben teils ein Zuwenig, teils ein Zuviel, noch auch so wie die Feigen, denn auch die tun dasselbe, | nur nicht in Bezug auf dasselbe, sondern umgekehrt, im Zuversichtlichen zu wenig, im Fürchten zu viel – so ist klar, daß Tapferkeit die zwischen Tollkühnheit und Feigheit mittlere Haltung ist, denn diese ist die beste.

Es gilt aber der Tapfere normalerweise als furchtlos, der Feige als anfällig für Furcht: er fürchtet gleicherweise Vieles und Weniges, Bedeutendes und Unbedeutendes, und er fürchtet heftig und augenblicklich. Der erstere dagegen, umgekehrt, fürchtet entweder überhaupt nicht oder nur leichthin und zögernd und selten und nur Bedeutendes: er hält der Schärfe des Furchtbaren stand, der andere nicht einmal dem Harmlosen.

Was sind das nun für Dinge, denen der Tapfere standhält? Zuerst (fragen wir): sind es Dinge, die für ihn persönlich oder solche die für

einen anderen furchtbar sind? Nun, wenn er tatsächlich den letzteren standhält, dann möchte man sagen, es ist nichts Besonderes. Wenn aber den ersteren, dann muß Vieles und Bedeutendes für ihn furchtbar sein. ⟨Als „furchtbar“ aber gelten die Dinge⟩, die *jedem* der sie als furchtbar empfindet, Furcht einflößen. Das heißt: wenn sie sehr furchtbar sind, dann ist das Furchterlebnis stärker, wenn sie harmlos sind, dann schwach. Somit ergibt sich, daß der Tapfere bedeutende und viele Furchterlebnisse hat. Für uns aber galt im Gegenteil, daß die Tapferkeit den Menschen furchtlos mache und daß dies heiße, entweder nichts oder nur weniges zu fürchten und nur leichthin und zögernd.

Aber vielleicht bedeutet „das Furchtbare“ zweierlei, wie auch „das Lustvolle“ und „das Gute“? Es gibt nämlich Dinge, die schlechthin, und solche die nur für eine bestimmte Person lustvoll oder gut sind, schlechthin aber nicht, sondern im Gegenteil schlecht und nicht lustvoll, zum Beispiel all das was verderbten Menschen nützlich und was Kindern als Kindern lustvoll ist. Dementsprechend ist auch das Furchtbare teils schlechthin, teils nur bestimmten Personen furchtbar. Was somit ein Feiger als Feiger fürchtet, das ist teils niemandem furchtbar, teils nur leichthin. Was aber den meisten und was der menschlichen Natur furchtbar ist, das nennen wir „schlechthin furchtbar“. Der Tapfere aber verhält sich jenen Dingen gegenüber furchtlos und hält solchem Furchtbaren stand, das im einen Sinn für ihn furchtbar ist, im anderen aber nicht: furchtbar nämlich, sofern er Mensch ist; sofern er aber tapferer Mensch ist, sind sie (ihm) nicht furchtbar oder höchstens leichthin oder in gar keiner Hinsicht. Es ist dies aber objektiv furchtbar, denn es ist für die meisten Menschen furchtbar. Dies ist denn auch der Grund, warum die Haltung (des Tapferen) gelobt wird. Denn es steht mit ihm wie mit dem Starken und Gesunden. Denn auch diese sind das was sie sind nicht deshalb weil der eine von keiner Strapaze und der andere von nichts Übermäßigem aufgerieben wird, sondern deshalb weil sie von jenen Dingen überhaupt nicht oder nur leichthin affiziert werden, von denen die Vielen oder die Mehrzahl der Menschen affiziert werden. Nun, die Kränklichen und die Schwächlichen und die Feigen werden auch von dem affiziert, was gemeinhin zu affizieren pflegt, nur schneller und heftiger als die anderen, und dazu kommt noch, daß sie gerade gegenüber Dingen, von denen die Vielen affiziert werden, entweder ganz unaffiziert bleiben oder nur leicht erfaßt werden.

Es ist aber eine Aporie, ob dem Tapferen nichts furchtbar ist und
1229a er gar keine Furcht empfindet. Spricht etwas dagegen, | daß es in der

(oben) ausgesprochenen Weise doch der Fall ist? Tapferkeit ist nämlich Gefolgschaft, dem rationalen Elemente (folgen). Dieses aber befiehlt, sich für das (Sittlich-)Schöne zu entscheiden. Wer daher nicht um dessentwillen dem Furchtbaren standhält, der ist (aus seinem eigentlichen Wesen) herausgetreten oder er ist tollkühn. Wer aber wegen des (Sittlich-)Schönen standhält, ist furchtlos und im ausgezeichneten Sinne tapfer. Der Feige freilich fürchtet auch da wo es nicht recht ist und der Tollkühne ist es auch da wo es nicht recht ist, während der Tapfere sich in beiden Fällen so verhält wie es recht ist, und in dieser Hinsicht ist er in der Mitte. Je nachdem es nämlich das rationale Element befiehlt, ist er zuversichtlich oder er fürchtet. Das Rationale befiehlt aber nicht, der ganz großen Pein, das heißt, der lebenzerstörenden, standzuhalten – außer es geht um (Sittlich-)Schönes. Der Tollkühne freilich ist auch da zuversichtlich, wo das Rationale nicht befiehlt, der Feige selbst da nicht, wo es befiehlt; der Tapfere einzig wenn es befiehlt.

Man nimmt fünf Arten von Tapferkeit an, auf Grund von Ähnlichkeit (mit der echten). Deren Vertreter halten nämlich demselben Furchtbaren stand, nur nicht aus demselben Grund. (1) Eine Form ist die des Bürgerheers; das ist die welche auf der Scheu (vor Schande) beruht. (2) Eine zweite ist die der Söldner. Diese beruht auf Erfahrung und auf dem Wissen – zwar nicht, wie Sokrates sagte, um das Wesen des Schrecklichen, sondern weil sie wissen, was in der Not hilft. (3) Die dritte ist die auf Unerfahrenheit und Unwissen beruhende. Sie wirkt bei Kindern und Wahnsinnigen: sie trotzen dem Sturm der Elemente, und die Kinder packen Schlangen. (4) Eine weitere beruht auf Beschwingtheit; da gibt es Leute, die haben schon oft Glück gehabt, und deshalb gehen sie in die Gefahr; und die Betrunkenen (tun es), weil der Wein fröhliche Beschwingtheit schafft. (5) Und eine weitere Form beruht auf dem Zustand des Nicht-überlegens, z. B. wenn Eros oder Zorn einwirkt. Wenn einer vom Eros gefangen ist, ist er eher tollkühn als feige und nimmt viel Gefährliches auf sich; so der Tyrannenmörder von Metapont und der sagenverklärte Mann aus Kreta. Und aus Zorn und Wallung desgleichen. Denn der Zorn neigt dazu (aus der natürlichen Norm) herauszutreten. Daher gelten auch die wilden Eber als tapfer – und sind es doch nicht. Nämlich immer nur dann wenn sie außer sich sind, zeigen sie solche Art; sonst sind sie ungleichmäßig wie die Tollkühnen. Dennoch aber ist Tapferkeit aus Zornesmut am ehesten etwas Natürliches, denn Zornesmut ist etwas Unbesiegliches, weshalb denn auch die Knaben hervorragende Kämpfer sind. Die

Tapferkeit des Bürgerheeres aber beruht auf Satzung und Brauch. Echte Tapferkeit ist keine der genannten Formen, aber wenn es auf Anspornung in Gefahr ankommt, sind sie allesamt brauchbar.

Über die Gegenstände der Furcht haben wir jetzt allgemein gesprochen; es ist aber zweckmäßig sie genauer zu bestimmen. Rund gesagt sind jene Dinge furchtbar, die Furcht einflößen. Von solcher Art ist alles was zerstörende Unlust bewirkt. Denn wer irgendeine andere Form von Unlust zu erwarten hat, dem mag vielleicht irgendein anderes Schlimmes oder eine andere Affektion zuteilwerden, aber es wird nicht Furcht sein: wenn einer zum Beispiel voraussieht, daß ihm Unlust zukommen werde nach Art der Neidempfindung oder so wie sie mit gekränktem Ehrgeiz oder mit Scham verbunden ist. Vielmehr entsteht Furcht nur bei Vorahnung all solcher Unlustformen, deren
1229b Wesen ans Leben | geht. Daher auch manche in gewissen Dingen extrem weichliche Leute tapfer, gewisse harte und standfeste Typen aber feige sind. Und insbesondere gilt einfach als eigentümliches Merkmal der Tapferkeit ein bestimmtes Verhalten zum Tod und der mit ihm verbundenen Unlust. Wenn es nämlich jemandes Art wäre im Sinne des rationalen Elements gegen Hitze und Kälte und dergleichen ja ungefährliche Beschwerden ein standhaltendes Wesen zu zeigen, dagegen dem Tod gegenüber weichlich und verängstigt zu sein, aus keiner anderen Erschütterung als weil dieser Vernichtung bedeutet – und wenn ein anderer gegen jene Einwirkungen weichlich, aber dem Tode gegenüber unerschüttert wäre, so müßte der erstere als feige, der letztere als tapfer gelten. Es ist ja auch von „Gefahr" einzig und allein bei Furchtbarem von der geschilderten Art die Rede, wenn das was die geschilderte Vernichtung bewirkt, nahe ist. „Gefahr" aber scheint zu sein, wenn (jenes) in der Nähe erscheint.

Von dem Furchtbaren nun, in dessen Umkreis sich, nach unserer Behauptung, der Tapfere bewegt, haben wir ausgesagt, daß es das sich (uns) zeigende, die zerstörende Unlust Bewirkende ist, was indes bedeutet, daß dieses sich nahe zeigt und nicht ferne; und daß es von solchen, wirklichen oder (uns) erscheinenden Größenverhältnissen ist, daß es dem Menschenmaß entspricht. Denn es gibt gewisse Dinge, die sich notwendig jedem Menschen als furchtbar zeigen und ihn völlig durcheinanderbringen müssen. Denn wie Heißes und Kaltes und auch von den sonstigen Naturkräften einige über uns, das heißt über die Verhältnisse des menschlichen Körpers, hinausgehen können, so kann dies ohne weiteres auch der Fall sein mit dem was der Seele zustößt.

Die Feigen und Tollkühnen werden natürlich durch ihre Grundhaltung getäuscht. Denn dem Feigen gilt das Nicht-furchtbare als furchtbar und das Harmlose als schrecklich; dem Tollkühnen umgekehrt das Furchtbare als ermutigend und das Schreckliche als harmlos. Der Tapfere dagegen sieht die Dinge so wie sie in Wahrheit sind. (3′) Wenn also einer dem Furchtbaren aus Unwissenheit standhält, so ist er deswegen nicht tapfer; wenn er zum Beispiel den herabfahrenden Blitzen trotzt, im Wahnsinn. (5′) Und auch dann nicht, wenn er die Größe der Gefahr zwar erkennt, aber in Zorneswut dagegen angeht, wie die Kelten mit den Waffen in der Hand gegen die Sturmflut – und überhaupt ist Barbaren-Tapferkeit wütende Tapferkeit. (4′) Manche wieder halten stand aus anderer Lust heraus – auch Zorneswut hat nämlich gewissermaßen Lust, denn es ist die Hoffnung auf Rache dabei. Und doch, mag einer aus dieser oder jener Lust heraus dem Tode standhalten oder um größerem Übel zu entkommen – keiner von diesen kann mit Recht als tapfer angesprochen werden. Wenn nämlich das Sterben süß wäre, hätten sich wohl die Zuchtlosen schon oft den Tod angetan, vermöge ihrer Unbeherrschtheit; wie denn auch jetzt – da zwar nicht das Sterben selbst, aber der Weg dahin süß ist – viele durch ihre Unbeherrschtheit wissend dem Tode verfallen. Aber keiner von denen darf als tapfer gelten, auch wenn an seiner völligen Bereitwilligkeit zu sterben kein Zweifel ist. Noch auch, wenn einer dadurch der Not entkommen will, was viele tun – auch von denen ist keiner tapfer, wie | auch Agathon sagt: 1230 a

„Der schlechte Mann verzagt im Kampfe mit der Not
Und wünscht zu sterben“.

So wissen die Dichter auch von Chiron zu berichten, er habe sich wegen der Schmerzen seiner Wunde den Tod herbeigewünscht, und war doch unsterblich. (2′) Und dementsprechend ist es auch bei jenen, die der Gefahr auf Grund ihrer Erfahrung standhalten, wie es wohl meist die Weise der Söldnernaturen ist. Denn es gilt genau das Gegenteil zu der Meinung des Sokrates, der meinte die Tapferkeit sei ein Wissen. Denn nicht weil sie wissen, was furchtbar ist, sind jene unbekümmert, die den Mastbaum zu erklettern wissen, sondern weil sie sich in den Gefahren ihres Berufes zu helfen verstehen. Und auch das was die Kühnheit eines Kampfes steigert, ist nicht Tapferkeit, sonst wäre auch Kraft oder Reichtum Tapferkeit nach dem Worte des Theognis:

„Kann doch keiner im Banne der Armut ...“

Ganz offenkundig aber gibt es Leute, die zwar feig sind, aber doch standhalten: aus Erfahrung nämlich. Sie tun es, weil sie meinen, es sei keine Gefahr dabei, da sie ja wissen, wie man sich hilft. Beweis: wenn sie meinen, sie bekämen keine Hilfe mehr, und die Gefahr ist schon nahe, halten sie nicht stand. (1′) Aber von all den geschilderten Gründen, wer da aus dem Grunde der Scheu (vor Schande) standhält, der darf in erster Linie als tapfer gelten. So besteht Hektor bei Homer die Gefahr gegen Achilleus:

„Hektor erfaßte die Scham . . .“ und:
„Pulydamas wird als erster mich kränken mit schimpflichem Vorwurf“.

Und so ist die Bürger-Tapferkeit. Die wahre aber ist weder so noch wie eine der genannten, sondern sie ist (ihnen) ähnlich, wie auch die wilden Tiere, die durch ihren Zornmut dem tödlichen Schlag entgegenstürzen. Denn man darf nicht standhalten (1″) aus Furcht vor Verlust des Rufes, noch (5″) aus Zornesmut, noch deshalb (4″) weil man nicht ans Sterben denkt oder (2″) weil man schutzgebende Mittel hat. Dies könnte ja geradezu zu der Meinung führen, das Furchtbare existiere überhaupt nicht. Vielmehr, nachdem jede Tugend auf Entscheidung abgestellt ist – wie wir das meinen, ist früher dargestellt, daß sie nämlich jegliches um eines Zieles willen zu wählen veranlaßt, und dies ist das Ziel: das (Sittlich-)Schöne – ist klar, daß auch die Tapferkeit, als eine der Tugenden, bewirken wird um eines Zieles willen dem Furchtbaren standzuhalten: dies also weder (3″) aus Unwissenheit – Tapferkeit bewirkt ja vielmehr ein richtiges Urteilen – (4″) noch aus Lust, sondern weil es (sittlich-)schön ist, während man, wenn es nicht schön, sondern wahnwitzig ist, nicht standhält, denn es wäre dann häßlich.

In Hinsicht also auf welche Dinge die Tapferkeit eine Mitte ist, zwischen welchen sie es ist und warum, und welches die Macht des Furchtbaren ist, das haben wir im großen und ganzen gemäß unserer Art an die Dinge heranzugehen, hinreichend dargestellt.

2. Danach aber muß man genauere Bestimmungen über die Besonnenheit und Zuchtlosigkeit zu treffen suchen. Nun, „zuchtlos“ hat mehrfache Bedeutung. Einmal (a) ist es, wenn wir so sagen wollen, so viel wie „nicht in Zucht genommen“, „nicht in Kur“, wie „schnitt-
1230b los“ | = „nicht zerschnitten“, und das wieder schließt in sich sowohl die Möglichkeit wie die Unmöglichkeit. „Schnittlos“ nämlich bedeutet sowohl das was nicht zerschnitten werden kann, wie auch das was

zwar zerschnitten werden kann, es aber nicht ist. Ebenso verhält es sich bei dem Begriff „zuchtlos". Denn dieser geht sowohl auf das was gar nicht dazu geschaffen ist Zucht anzunehmen, wie auch auf das was dazu geschaffen, aber de facto nicht in Zucht genommen ist in Hinsicht auf falsches Handeln – wo der Besonnene richtig handelt. Beispiel: die Kinder. Denn diese „Ungezogenheit" ist gemeint, wenn man sie zuchtlos nennt. (b) Weiterhin (geht „zuchtlos") auf jene die schwer kurierbar und auf jene die ganz und gar durch Züchtigung unkurierbar sind.

Bei dieser Mehrdeutigkeit des Begriffes der Zuchtlosigkeit ist nun aber klar, daß die Zuchtlosen sich im Bereiche von bestimmten Lust- und Unlustformen bewegen und daß sie je nach der Haltung, die sie diesen gegenüber einnehmen, sich sowohl untereinander als auch von den anderen unterscheiden – wir haben aber schon früher schematisch aufgezeichnet, wie der Begriff Zuchtlosigkeit, übertragen, gebraucht wird –, denn die aus Stumpfsinn denselben Lustformen gegenüber im Unbeweglichen Verharrenden nennt man teils stumpfsinnig, teils werden sie mit anderen Namen von solcher Art charakterisiert. Es ist aber diese Eigenart nicht sonderlich bekannt und nicht gemeinhin verbreitet, weil die Leute durchweg mehr nach der anderen Seite fehlen und durchweg Schwäche und Empfänglichkeit für solche Lust angeboren ist. Von solcher Art sind vor allem Typen wie sie die Komödiendichter auf die Bühne bringen, die Bauerntölpel, die nicht einmal in den gemäßigten und notwendigen Dingen an den Genuß herangehen.

Da nun der Besonnene mit der Lust in Zusammenhang steht, muß er notwendigerweise auch mit bestimmten Begierden in Zusammenhang stehen. Man muß also feststellen, mit welchen. Es ist nämlich nicht so, daß der Besonnene in allen Begierden und in allem Lustvollen besonnen ist, sondern, nach bekannter Meinung, in zwei Sinnesbezirken, dem des Schmeckbaren und dem des Tastbaren – in Wirklichkeit aber (nur) in dem des Tastbaren. Denn mit jener Lust, die das Schauen des Schönen frei von geschlechtlichem Begehren erweckt, oder mit der Unlust am Häßlichen, und mit den Empfindungen, die das Hören von Harmonischem oder Disharmonischem bietet, und ferner mit den Geruchseindrücken wie sie von guten oder schlechten Düften kommen, hat der Besonnene nichts zu tun. Denn es wird auch keiner als zuchtlos bezeichnet infolge seiner Empfänglichkeit oder Nicht-Empfänglichkeit (für solches). In dem Falle also, wo jemand beim Anblick

eines schönen Standbildes oder Pferdes oder Menschen oder beim Hören eines Gesangs weder Lust hat zu essen noch zu trinken noch der Liebe zu genießen, sondern nur dazu das Schöne zu schauen und dem Singen zu lauschen, wird er gewiß nicht als zuchtlos zu gelten haben – so wenig wie die bei den Sirenen Verzauberten. Vielmehr hat es der Besonnene mit jenen zwei genannten Sinneseindrücken zu tun, für welche auch die Tiere allein sich empfänglich zeigen, das heißt Lust und Unlust empfinden, nämlich mit den Geschmacks- und Tasteindrücken. Gegenüber dem aus anderen Sinneseindrücken stam-
1231a menden Lustvollen zeigen sich die Tiere so ziemlich alle gleich | unausgestattet mit einem Sinnesorgan, z. B. gegenüber Wohlklang oder Schönheit. Denn offenbar macht das bloße Sehen des Schönen oder das Hören des Harmonischen keinerlei nennenswerten Eindruck auf sie, wenngleich da wohl einmal Außergewöhnliches vorkommen mag. Aber auch nicht das Gut- oder Schlechtriechende, obwohl sie, was die Sinnesvermögen anlangt, durchweg mit recht scharfen ausgestattet sind. Aber auch bei den Gerüchen ist es so, daß sie (nur) Lust an denen haben, die in beiläufiger Weise, nicht dagegen an sich angenehm sind. „An-sich" – damit meine ich solche, an denen wir Lust haben nicht infolge der Erwartung oder der Erinnerung, wie das z. B. bei Speisen und Getränken der Fall ist – es ist nämlich Lust von anderer Art, die unser Vergnügen an diesen Gerüchen bewirkt: die Lust des Essens oder Trinkens, während mit „an sich" z. B. der Duft der Blumen gemeint ist. Daher denn Stratonikos fein gesagt hat, der Duft der Blumen sei „schön", der der Speisen „angenehm". Übrigens geraten die Tiere auch im Bereich des Schmeckbaren nicht bei jeder Lust in Ekstase. Und nicht bei solcher die mit der Zungenspitze, sondern bei solcher, die mit dem Schlund wahrgenommen wird, und es handelt sich dabei also um eine Sinnesfunktion, die mehr ein Tasten als ein Schmecken ist. Darum wünschen sich die Feinschmecker nicht eine lange Zunge, sondern einen Hals so lang wie der des Kranichs – wie Philoxenos, der Sohn des Eryxis. Man hat also, einfach gesagt, die Zuchtlosigkeit im Gebiete der Tasterfahrungen anzusetzen.

Dementsprechend steht auch der Zuchtlose mit Lusterfahrungen dieser Art in Zusammenhang. Denn Trunksucht, Gefräßigkeit, Wollust, Feinschmeckerei und alles sonstige dieser Art fällt in den Bereich der genannten Sinneserfahrungen und diese sind die Teile, in die sich die Zuchtlosigkeit gliedert. Im Bereiche aber der durch Gesicht, Gehör, Geruchsinn vermittelten Lust wird keiner als zuchtlos bezeichnet,

wenn er das Maß überschreitet: wir tadeln diese Fehler lediglich, ohne sie schimpflich zu finden. Und summarisch kann man sagen: überall da wo nicht die Rede ist von „beherrscht“, beziehungsweise „unbeherrscht“, da gibt es auch nicht die Prädikate zuchtlos und besonnen.

Stumpfsinnig nun – oder wie man das bezeichnen will – ist ein Mann von solcher Verfassung, daß er sogar davon im Untermaß genießt, woran notwendigerweise gemeinhin alle teilhaben und Lust empfinden müssen, während der übermäßig Genießende zuchtlos ist. Denn alle haben an diesen Dingen eine natürliche Lust und ein natürliches Begehren danach, ohne deshalb zuchtlos zu sein oder zu heißen; denn sie überschreiten nicht das Maß der Lustempfindung, wenn ihnen das Gewünschte zuteil wird, noch das Maß der Unlustempfindung, wenn es ihnen nicht zuteil wird. Und wiederum sind sie auch nicht stumpf, denn sie unterschreiten nicht das Maß der Lust- oder Unlustempfindung – eher überschreiten sie es.

Nachdem es aber Übermaß und Untermaß in diesen Dingen gibt, gibt es offenbar auch eine Mitte und dies ist die beste Haltung und beiden (anderen) entgegengesetzt. Folglich gilt: wenn die beste Haltung in den Dingen, mit denen es der Zuchtlose zu tun hat, Besonnenheit ist, so darf als Besonnenheit die Mitte gelten in Hinsicht auf die genannten lustvollen Sinneserfahrungen, die Mitte also zwischen Zuchtlosigkeit und Stumpfsinn, wobei Zuchtlosigkeit das Übermaß darstellt und das | Untermaß entweder ohne Benennung oder durch die genannten Namen charakterisiert ist. Genauer wird über die (für die Zuchtlosigkeit in Frage kommende) Gattung der Lustempfindungen zu handeln sein in dem was später über Beherrschtheit und Unbeherrschtheit vorgetragen wird.

3. Auf dieselbe Weise muß man auch Klarheit zu bekommen suchen über Gelassenheit und Gereiztheit; denn wir beobachten, daß auch der Gelassene in Bezug steht zu einer Unlust, (nämlich) der vom Zorn her stammenden, indem er ihr gegenüber ein bestimmtes Verhalten hat. Wir haben schematisch als Gegensatz zum Jähzornigen, Gereizten und Wilden Mann – lauter Bezeichnungen für denselben Zustand – aufgestellt den Sklavischen und den Blöden. Denn das etwa sind die üblichen Namen, die man denen gibt, deren Zorn sich nicht einmal da rührt, wo es am Platze wäre, die sich vielmehr ohne weiteres schlecht behandeln lassen und der Geringschätzung unterwürfig begegnen. Denn im Erleben jener Unlust, die wir Zorn nennen, gibt es den Gegensatz von jäh und zögernd, leichthin und heftig, langdauernd und kurz.

Da es aber, wie wir auch bei den anderen Fällen schon gesagt haben, auch in diesem ein Übermaß und ein Untermaß gibt – es ist ja der Gereizte ein Mann von solcher Art, er gerät schneller und stärker in Affekt und länger und wann und worüber es nicht recht ist und über zu vieles, während beim Sklavischen das Gegenteilige stattfindet – so gibt es offenbar auch den Mann der die Mitte der Ungleichheit darstellt. Da nun beide genannten Haltungen verfehlt sind, so ist klar, daß die in der Mitte zwischen beiden befindliche Haltung gut ist. Denn er ist weder zu früh daran noch zu spät, noch zürnt er wenn er nicht sollte, noch zürnt er nicht wem er zürnen sollte. Folglich gilt: nachdem in der Tat die Gelassenheit die beste Haltung zu diesen Affektionen ist, ist denn auch die Gelassenheit eine Mitte und der Gelassene ist der mittlere Mann zwischen dem Gereizten und dem Sklavischen.

4. Mitten sind aber auch die Hochsinnigkeit, die Großgeartetheit und die Großzügigkeit. Zunächst also die Großzügigkeit: ihr Gebiet ist Erwerb und Verlust von Geld und Geldeswert. Wer nämlich an jeglichem Erwerben mehr Lust hat als recht ist, an jedem Verlust aber mehr Unlust als recht ist, der ist knauserig; wer in beiden Fällen weniger als recht ist empfindet, ist verschwenderisch; wer in beiden Fällen so wie es recht ist empfindet, ist großzügig. Den Ausdruck aber „wie es recht ist“ gebrauche ich sowohl in diesem Fall wie in den anderen im Sinne von „wie die rechte Planung (befiehlt)“.

Nachdem aber jene (beiden) ein Übermaß und ein Untermaß darstellen, wo aber Extreme sind, auch ein Mittleres ist – und zwar ist dieses das Beste und es gibt jeweils der Art nach nur e i n Bestes – so muß die Großzügigkeit die Mitte sein zwischen Verschwendung und Knauserigkeit auf dem Gebiete des Erwerbs und des Verlustes von Geld und Geldeswert.

In zweifachem Sinn aber sprechen wir von Besitz und Umgehen mit dem Besitz. Einmal meint man den eigentlichen Gebrauch des Besitz|-
1232a stücks, z. B. eines Schuhs oder Mantels; zum zweiten aber den uneigentlichen Gebrauch, indes nicht wie wenn der Schuh als Gewicht benützt wird, sondern z. B. Verkauf oder Verpachtung: denn (auch) da wird vom Schuh ein Gebrauch gemacht. Der Habsüchtige ist aber der, dessen Bemühung ganz auf Geld gerichtet ist. Das Geld aber gehört in die Sparte „Besitz“; es tritt an die Stelle des uneigentlichen Gebrauchs. Der Knauserige aber ist unter Umständen auch verschwenderisch im Rahmen des uneigentlichen Umgangs mit Besitz; denn er verfolgt ja Mehrung (des Besitzes) auch in jener Erwerbsgebarung,

die natürlich ist. Der Verschwenderische dagegen geht unter das Maß des Unentbehrlichen hinunter, während der Großzügige das gibt, was er über das Unentbehrliche hinaus besitzt.

Bei eben diesen (beiden Gattungen) gibt es Ausdrücke für einzelne Arten, die sich dem Grade nach, auf Teilgebieten, unterscheiden. So (teilt sich) „knauserig" in „Geizhals", „Knicker" und „schmutziger Raffer". Geizhals ist er darin, daß er jede Ausgabe scheut, Raffer darin daß er auf jegliche Art von Einnahme versessen ist. Knicker ist, wer ein maßloses Getue hat mit kleinen Beträgen; Defraudant und Räuber aber heißt, wer seiner Knauserigkeit folgend das Recht verletzt. Und ebenso sind Abarten des Verschwenders der Prasser, der haltlos das Geld hinauswirft, und andererseits der Hohlkopf, dem die Mühe des Rechnens zuviel ist.

5. Was die Hochsinnigkeit betrifft, so muß man das ihr Eigentümliche aus den Merkmalen bestimmen, die man dem Hochsinnigen zuweist. Wie nämlich auch die anderen Eigenschaften vermöge ihrer Nachbarschaft und bis zu einem gewissen Grade reichenden Ähnlichkeit uns darüber hinwegtäuschen, daß sie (in Wirklichkeit) weit abrücken, so trifft es auch bei der Hochsinnigkeit zu. So kommt es, daß manchmal die entgegengesetzten Typen auf das nämliche Anspruch erheben, z. B. der Verschwender und der Großzügige, der Selbstgefällige und der Würdevolle, der Tollkühne und der Tapfere; sie gehören ja auch zu demselben Bereich und grenzen bis zu einem gewissen Grade aneinander: so hält z. B. der Tapfere seinem Wesen nach den Gefahren stand – und der Tollkühne tut es auch. Indes geschieht dies bei dem einen auf diese, bei dem anderen auf jene Weise; auf dieses Wie aber kommt alles an.

Wir sprechen aber von dem Hochsinnigen, entsprechend der Namengebung, als von einem Menschen, der sich sozusagen in einer gewissen Größe der Seele und der (gesellschaftlichen) Stellung kundgibt. Somit gilt er als ähnlich sowohl dem Würdevollen wie dem Großartigen, nachdem sich zeigt, daß die Hochsinnigkeit sogar bei allen Tugenden dabei ist. Denn es ist ja auch in der Tat das richtige Urteilen über „groß" und „klein" innerhalb der Güterreihe lobenswert. Als groß aber gilt das was der anstrebt, der die höchstwertige Haltung in Bezug auf solches Lustvolle hat. Die Hochsinnigkeit aber ist höchstwertige Haltung. Es beurteilt aber jede Einzeltugend in richtiger Weise das „Größere" und das „Kleinere", in dem Sinne wie der Einsichtige und die Tugend (der Einsicht) befehlen würde.

Also folgen der Hochsinnigkeit alle Tugenden oder sie folgt allen Tugenden.

Ferner gilt es als Merkmal des Hochsinnigen zur Geringschätzung zu neigen. Es bewirkt aber jede Einzeltugend, daß man sich gering-
1232b schätzig verhält | gegenüber „Großem“, das nicht vom rationalen Element anerkannt wird. Zum Beispiel verhält sich die Tapferkeit so gegenüber Gefahren, denn als „groß“ sieht (d)er (Tapfere) nur das Minderwertige an, und es ist nicht jede Menge (von Furchtbarem) furchtbar. Und der Besonnene verhält sich so gegenüber großen und vielen Lustempfindungen, und der Großzügige gegenüber Geld. Als charakteristisch aber für den Hochsinnigen gilt dies, weil er nur weniges ernstlich anstrebt, und zwar Dinge die (objektiv) groß sind und nicht deshalb weil sie irgendein anderer dafür hält. Und ein hochsinniger Mann kümmert sich mehr um die Meinung eines einzelnen Trefflichen als um die vielen gewöhnlichen Leute, wie Antiphon nach seiner Verurteilung zu Agathon sagte, der ihn wegen seiner Verteidigungsrede gelobt hatte. Und dieses Sich-nicht-kümmern gilt als das hervorstechendste Merkmal des Hochsinnigen. Andererseits: was Ehre, Leben und Reichtum betrifft, worauf bekanntlich das Trachten der Menschen geht – er kümmert sich um nichts davon, außer um Ehre. Und schmerzlich empfände er es, wenn ihm Ehre vorenthalten bliebe oder er sich von einem Unwürdigen beherrschen lassen müßte. Und größte Freude ist es ihm, wenn er (Ehre) erhält.

Auf diese Weise nun scheint ein Widerspruch vorzuliegen, denn daß man so stark nach Ehre verlangt und die Vielen und das Ansehen (bei ihnen) grundsätzlich geringschätzt, das scheint nicht zusammenzustimmen. Man muß da aber unterscheiden. Es gibt nämlich Ehre, große und kleine, in einem zweifachen Sinn; denn es ist ein Unterschied, ob die Ehre von den vielen gewöhnlichen Menschen erwiesen wird oder von denen die Beachtung verdienen – und andererseits, auf Grund wovon. Groß nämlich ist die Ehre nicht nur durch die Menge der Ehrenden und auch nicht durch deren Qualität, sondern auch dadurch, daß sie ein preisenswertes Gut ist. Und tatsächlich sind sowohl hohe Stellungen wie auch die anderen Güter nur dann preisenswert, wenn sie tatsächlich groß sind – weshalb es auch keine Tugend ohne Größe gibt. Daher die Ansicht, daß jede Tugend den Menschen auf dem Gebiete hochsinnig macht, welches jeweils das ihre ist, wie wir gesagt haben.

Und doch gibt es neben den anderen Tugenden eine Hochsinnigkeit als spezielle Tugend, wie auch speziell als hochsinnig der zu bezeichnen

ist, der diese besitzt. Nachdem aber einige Güter teils preisenswert sind, teils so wie früher unterschieden worden ist; von solchen Gütern aber die einen tatsächlich groß, andere klein sind, und nachdem einige Menschen dieser Güter wert sind und sich ihrer für wert halten, so 30
muß unter diesen Menschen der Hochsinnige gesucht werden.

Dabei gibt es notwendigerweise vier Fälle: (1) es kann einer nämlich großer Güter wert sein und sich ihrer für wert halten; (2) es gibt aber auch kleine Güter und es kann einer dieser bescheidenen Güter wert sein und sich ihrer für wert halten. Es kann aber auch umgekehrt sein in Bezug auf beide Fälle, insofern der eine (3) von der Art ist, daß er, obzwar nur kleinerer Güter wert, sich großer, das heißt der hoch- 35
angesehenen Güter, für wert hält, der andere aber (4), obzwar großer Güter wert, sich nur kleiner Güter für wert halten könnte. (3′) Wer nun kleiner Güter wert ist, sich aber der großen für wert hält, ist zu tadeln, denn es ist unsinnig und nicht sittlich-schön etwas wider das Angemessene zu erhalten. Tadelnswert aber ist auch (4′) wer zwar solcher (großer) Güter wert ist, aber sich | der Teilhabe nicht für 1233a
wert hält, obwohl die Voraussetzungen gegeben sind. Da bleibt also jener (1′) übrig, der diesen (beiden) entgegengesetzt ist, der großer Güter wert ist und sich ihrer auch für wert hält, wesensmäßig für wert hält. Das ist der Mann, der Lob verdient und in der Mitte zwischen den beiden anderen steht. Da nun in Hinsicht auf Wahl und Gebrauch der Ehre sowie der anderen, hochangesehenen Güter die beste Grund- 5
haltung durch die Hochsinnigkeit repräsentiert wird und wir dies und nicht „in Hinsicht auf das Nützliche“ als Definition des Hochsinnigen geben, und da zugleich diese Mitte die lobenswerteste Verhaltensweise ist, so ist klar, daß auch die Hochsinnigkeit eine Mitte ist.

Von den entgegengesetzten Verhaltensweisen aber ist die eine, die sich, wie wir schematisch beschrieben haben, darauf bezieht, daß man sich großer Güter für wert hält ohne es zu sein, Aufgeblasenheit – jene 10
Charaktertypen nämlich bezeichnen wir als aufgeblasen, die sich großer Güter für wert halten ohne es zu sein –, während die andere, die sich darauf bezieht, daß man sich, obwohl großer Güter wert, ihrer für nicht wert hält, Engsinnigkeit ist – als Charakteristikum für den Engsinnigen nämlich gilt, daß man sich, obwohl die Voraussetzungen da sind, auf Grund deren man mit Recht für wert befunden würde, trotzdem keinerlei großen Gutes für wert hält. Daraus folgt notwendig, daß 15
auch die Hochsinnigkeit die Mitte ist zwischen Aufgeblasenheit und Engsinnigkeit.

Der vierte aber (2′) von den unterschiedenen Typen ist weder in irgendeiner Weise tadelnswert noch ist er hochsinnig, da er in keiner Beziehung Größe hat. Denn er ist weder großer Güter wert noch hält er sich ihrer für wert. Er steht also nicht im Gegensatz (zum Hochsinnigen), so sehr es auch scheinen könnte, daß dem, der großer Güter wert ist und sich ihrer für wert hält, der entgegengesetzt sei, welcher nur kleiner Güter wert ist und sich (ihrer) für wert hält. In Wirklichkeit aber steht er nicht im Gegensatz, weder dadurch, daß er tadelnswert wäre – er verhält sich nämlich entsprechend der Weisung des rationalen Elementes – vielmehr ist er in seiner Art derselbe wie der Hochsinnige, denn wessen sie wert sind, dessen halten sich beide für wert. Und er könnte möglicherweise noch hochsinnig werden, da er sich dessen für wert halten wird, wessen er wert ist; der Engsinnige aber, der sich, obwohl ihm als Voraussetzung große, hochangesehene Güter vorhanden sind, ihrer nicht für wert hält – was würde der erst tun, wenn er nur kleiner Güter wert wäre? (Antwort: er täte Extremes) denn entweder ist er, sich großer Güter für wert haltend, aufgeblasen – oder (er hält sich für) noch geringerer Güter (wert). Daher kann denn auch niemand von „engsinnig" sprechen, wenn sich einer als Metöke nicht für wert hält ein Amt zu bekleiden, sondern (anderen) Platz macht; wohl aber, wenn (dies einer tut) der aus edlem Geschlechte ist und ein Amt für etwas Großes hält.

6. Es zeigt sich aber auch der Großartige nicht in einer beliebigen Handlung oder Wahl, sondern im Aufwand, außer man gebraucht das Wort, was vorkommt, metaphorisch. Wo kein Aufwand, da keine Großartigkeit. Denn das Geziemende zeigt sich im Glanz, dieser aber kommt nicht durch gewöhnliche Aufwendungen zustande, sondern im Hinausgehen über das unbedingt Nötige. Wer sich also bei großem Aufwand grundsätzlich für die geziemende Größe entscheidet und dabei nach der entsprechenden Mitte, und zwar wegen der entsprechenden Lust, trachtet, der ist großgeartet. Wer aber zum Extrem neigt und taktlosen Aufwand treibt, für den gibt es keinen eigenen Namen;
1233 b er hat aber immerhin eine gewisse | Nachbarschaft zu denen, die von manchen als geschmacklos und großtuerisch bezeichnet werden. Beispiele: wenn einer daran ist Geld auszugeben für die Hochzeit seines Lieblings, und er ist reich, meint aber es „gezieme" sich dafür eine Zurüstung, wie er sie sich für die Bewirtung von Temperenzlern leisten würde, so ist dieser Mann engherzig. Wer aber (umgekehrt) Gäste dieser Art wie zu einer Hochzeit bei sich aufnimmt, der gleicht dem

Großtuer – außer es geschieht um Ansehen zu gewinnen oder weil er es seiner hohen Stellung schuldig ist. Dagegen ist, wer in angemessener Weise Aufwand treibt, und so wie das rationale Element (es gebietet), großgeartet. Denn „geziemend“ ist gleich „angemessen“, da nichts geziemend ist, was wider das Angemessene ist. Es muß sich aber das Geziemende zeigen sowohl in den jeweiligen Umständen als auch in dem Wie, da ja das Geziemende ein Angemessenes ist, und in Bezug auf den Gegenstand – in Bezug auf die Hochzeit eines Haussklaven ist z. B. das Geziemende ein anderes als in Bezug auf die eines Lieblings – und in Bezug auf den Aufwendenden selbst, wenn er etwa bis zu dieser Quantität oder Qualität hin (aufwendet): so hat zum Beispiel mancher gemeint, die Festgesandtschaft, die Themistokles nach Olympia unternahm, habe sich für ihn nicht geziemt wegen der ihm von früher her anhaftenten Niedrigkeit, wohl aber hätte sie sich für Kimon geziemt.

Wer sich aber in Fragen der Angemessenheit so verhält wie es gerade kommt, ist zu keinem dieser (drei) Typen zu rechnen. Und im Bereich der Großzügigkeit ist es genauso: es gibt da einen Typus, der ist weder großzügig noch das Gegenteil.

7. Man kann sagen, daß auch die übrigen lobens- oder tadelnswerten Charaktereigentümlichkeiten jeweils Übermaß, Untermaß und mittlere Zustände unseres Affektlebens darstellen. Da ist zum Beispiel der Mißgünstige und der Schadenfrohe. Was nämlich die festen Verhaltensweisen betrifft, nach denen (ihre Träger) benannt werden, so ist die Mißgunst die Unlust über solche die sich in verdientem Glück befinden; der Affekt des Schadenfrohen aber, im selben Bereich, hat keinen Namen, wohl aber ist dessen Träger klar: sein Bereich ist die Freude über unverdientes Unglück. Der Mittlere zwischen beiden ist der Mann der gerechten Empörung und das was bei den Alten „gerechte Empörung (nemesis)“ hieß: die Unlust über unverdientes Unglück oder Glück und andererseits die Freude über verdientes – weshalb denn auch die Nemesis für eine Gottheit gehalten wurde.

Echte Scheu ist die Mitte zwischen Hemmungslosigkeit und Schüchternheit. Wer fremdes Urteil überhaupt nicht ernst nimmt, ist hemmungslos; wer unterschiedslos jedes, ist schüchtern; wer sich an das der offenkundig Wertvollen hält, hat echte Scheu.

Freundschaftlichkeit ist die Mitte zwischen Gehässigkeit und Schmeichelei. Wer sich leichterhand in allem nach den Wünschen (des anderen) richtet, ist ein Schmeichler; wer in allem und jedem opponiert, ist widerwärtig; wer aber nicht bei jedem Genuß mitmacht und sich

nicht gegen jeden stemmt, sondern sich nur nach dem richtet, was sich als Bestes zeigt, ist freundschaftlich.

Würde ist die Mitte zwischen Selbstgefälligkeit und Unterwürfigkeit. Wer sich nämlich, voll Geringschätzung, in keiner Weise im Leben auf den anderen einstellt, ist selbstgefällig; wer sich in allem auf andere einstellt oder auch wer sich geringer macht als alle (anderen) ist unterwürfig; wer sich aber je nachdem so oder nicht so einstellt, und zwar je auf die welche es wert sind, hat Würde.

Der Aufrichtige und Einfache, der, wie man sagt, ganz „er selbst“ ist, steht in der Mitte zwischen dem hintergründig Bescheidenen und
1234a dem Aufschneider. Wer nämlich in Richtung des | Schlechteren über sich selbst Falsches redet, in voller Bewußtheit, ist hintergründig bescheiden; wer dasselbe in Richtung auf das Bessere tut, ist aufschneiderisch; wer sich aber im Sprechen so gibt wie er ist, ist aufrichtig und, wie Homer sagt, „ein Mann von Verstand“. Kurz, der eine ist Freund der Wahrheit, der andere Freund des Schwindelns.

Es ist aber auch die (gesellschaftliche) Gewandtheit eine Mitte und der Gewandte steht in der Mitte zwischen dem Humorlosen oder Schwerfälligen und dem Hanswurst. Wie sich nämlich im Essen der Mäkelige vom Gefräßigen dadurch unterscheidet, daß der erstere nichts oder nur wenig und widerwillig zu sich nimmt, der letztere dagegen mit Leichtigkeit alles, so verhält sich der Humorlose zum Grobschlächtigen und Hanswursten: der eine nämlich läßt überhaupt keinen Spaß an sich heran oder nur widerwillig, der andere dagegen nimmt alles leicht und gerne hin. Aber keines von beiden ist das Rechte, sondern je nachdem sollten Unterschiede gemacht werden, und zwar nach Maßgabe des rationalen Elementes. Wer es so macht, ist gewandt. Und der Beweis lautet wie immer: Gewandtheit dieser Art – dieser und nicht in dem Sinn wie man das Wort metaphorisch gebraucht – ist das vorzüglichste Verhalten und die Mitte ist lobenswert und die Extreme sind tadelnswert. Es gibt aber zwei Formen von (gesellschaftlicher) Gewandtheit. Die eine zeigt sich in der Freude am Spaß, auch wenn er einen selbst trifft, er muß nur Qualität haben – und dazu gehört auch der satirische Witz; die andere zeigt sich in der Begabung, so etwas selber zustandezubringen. Diese beiden Formen sind zwar voneinander verschieden, indes Mitten sind sie beide. Denn auch der Mann, der die Begabung hat, lauter solchen Spaß zu machen, an dem der rechte Beurteiler seine Freude haben kann – auch wenn er gegen ihn selber geht –, auch er wird in der Mitte einen Platz haben, zwischen dem Grobschlächtigen und

dem Frostigen. Diese letztere Bestimmung aber ist besser als die: „der Witz soll der verspotteten Person nicht unangenehm sein, ganz gleich was das für eine Person ist". Wichtiger nämlich ist, daß man dem Manne der richtigen Mitte gefällt; denn (nur) der hat das rechte Urteil.

Alle diese Mitten sind zwar lobenswert, jedoch Tugenden sind sie nicht, sowenig wie ihre Gegenteile Schlechtigkeiten sind. Es fehlt nämlich das Moment der Entscheidung. Dies alles steht in den „Einteilungen der Affekte"; denn jede dieser Eigenschaften ist eine Affektion. Weil sie aber etwas Naturhaftes sind, tragen sie zu den natürlichen Tugenden bei. Es existiert nämlich, wie an späterer Stelle gesagt werden wird, praktisch jede Tugend in einer naturhaften Form und auch anders, nämlich in Verbindung mit sittlicher Einsicht. So trägt die Mißgunst zur Ungerechtigkeit bei, denn die von ihr herkommenden Handlungen beziehen sich auf den anderen; und die Empörung zur Gerechtigkeit, die Scheu zur Besonnenheit. Daher kommt es, daß manche die Besonnenheit sogar als in diese Gattung gehörig definieren. Der Aufrichtige aber und der Schwindler: der eine ist einsichtig, der andere töricht.

Es ist aber das Mittlere in einem stärkeren Gegensatz zu den Extremen | als diese zueinander. Der Mittlere nämlich kommt mit 1234b
keinem der beiden Extreme zusammen vor, dagegen die Extreme häufig miteinander, und es sind bisweilen dieselben Menschen dreist und feige in einem, oder sowohl verschwenderisch als auch knauserig – kurz: in schlechtem Sinne ungleichmäßig. Wenn sie nämlich in gutem Sinne ungleichmäßig sind, dann gibt das den Typus des Mittleren; denn praktisch sind im Mittleren die Extreme anwesend.

Die Kontraste zwischen den Extremen und dem Mittleren scheinen aber nicht in beiden Fällen in gleicher Weise vorzuliegen, sondern bisweilen (ist der Gegensatz größer) auf der Seite des Übermaßes, bisweilen auf der des Untermaßes. Es gibt dafür die beiden früher gesagten Gründe: (a) einerseits das seltene Vorkommen zum Beispiel des Typus, der sich gegen Genuß stumpfsinnig verhält; zum anderen (b), weil der stärkere Gegensatz in der Richtung zu liegen scheint in der wir leichter Fehler machen. Der dritte Grund aber ist, daß da wo die größere Ähnlichkeit ist, das Gegensätzliche weniger in Erscheinung tritt; dies ist zum Beispiel der Fall bei der Tollkühnheit im Verhältnis zur echten Kühnheit und bei der Verschwendungssucht im Verhältnis zur Großzügigkeit.

Was nun die übrigen Verhaltensweisen betrifft, die lobenswerten Tugenden nämlich, so ist davon im großen und ganzen gesprochen worden. Das nächste Thema ist die Gerechtigkeit.

BUCH VII

1. Über die Freundschaft, (d. h. darüber) was und von welcher Art sie ist, und was ein Freund ist, und ob der Begriff nur eine oder mehrere Bedeutungen hat, und wenn mehrere, wieviele; ferner wie man mit dem Freunde umgehen soll, und welches die Rechtsansprüche innerhalb der Freundschaft sind, ist eine Untersuchung nicht weniger nötig als über das, was im Bereiche der Charaktereigenschaften schön und wählenswert ist. Es gilt nämlich als Hauptaufgabe der Staatskunst Freundschaft zu stiften und die Tugend gilt als nützlich für dieses Ziel, denn unmöglich könnten Bürger einander freund sein, wenn sie untereinander Unrecht verübten. Ferner: Recht und Unrecht, so sagen wir alle, gibt es besonders unter den Freunden, und wenn jemand „Freund" ist, so gilt er zugleich auch als „gut", und Freundschaft gilt als ethisch wertvolle Haltung. Und wenn einer bewirken möchte, daß (die Bürger) nicht Unrecht tun, so stiftet er unter ihnen Freundschaft, denn die wahren Freunde tun kein Unrecht. Indes, auch wenn sie gerecht sind, werden sie kein Unrecht tun; in der Tat sind ja Gerechtigkeit und Freundschaft dasselbe oder stehen sich doch recht nahe.

Außerdem aber gilt uns der Freund als eines der größten Güter, umgekehrt Freundlosigkeit und Einsamkeit als schlimmstes Übel, weil Leben und sich seinen Umgang selber suchen so viel bedeutet wie stets mit Freunden zusammen sein. Denn es sind die Hausgenossen | oder die Verwandten oder die Gefährten, mit denen wir die Tage verbringen, oder die Kinder, die Eltern, die Frau. Und die privaten Rechtsbeziehungen zu unseren Freunden sind ganz allein unsere Sache, während die zu den anderen Bürgern durch das Gesetz festgelegt sind und nicht in unserer Macht stehen.

Es gibt aber viele Aporien über die Freundschaft: erstens die Theorie derer, die das Thema von außen und zu weit fassen. Die einen nämlich meinen, das Gleiche sei mit dem Gleichen befreundet. Deshalb heißt es:

„Wie doch immer den Gleichen die Gottheit führet zum Gleichen"

und

„Krähe (sitzt) neben der Krähe“ und
„Es kennt der Dieb den Dieb wie auch der Fuchs den Fuchs“.

Die Naturphilosophen aber lassen gar in der Gesamtnatur Ordnung entstehen, indem sie als Prinzip nehmen, daß Gleiches zum Gleichen gehe. So hat Empedokles behauptet, der Hund liege auf dem Ziegelstein, weil er die größte Ähnlichkeit damit habe. So also bestimmen die einen das Freundschaftsverhältnis. (2) Die anderen aber behaupten, das Gegensätzliche sei mit dem Gegensätzlichen befreundet; denn das Geliebte und Begehrte sei jedem „freund“; es begehrt aber das Trockene nicht nach dem Trockenen, sondern nach dem Feuchten, und deshalb heißt es:

„Die Erde liebt den Regen“ und
„In allem ist der Wechsel süß“;

Wechsel aber geschieht zum Entgegengesetzten hin. Das Gleiche aber ist dem Gleichen feind, denn es heißt ja auch:

„Und zürnet der Töpfer dem Töpfer“,

und Tiere, die sich vom selben Futter nähren, bekriegen sich gegenseitig. So weit also stehen diese Ansichten voneinander ab: den einen zufolge ist das Gleiche befreundet, das Gegensätzliche aber feindselig:

„Dem Mehr entsteht als kampfbereiter Feind doch stets
Das Weniger: haßschweren Tag führt es heran“,

und ferner sind Gegensätze räumlich geschieden, die Freundschaft aber führt bekanntlich zusammen. Für andere wiederum ist das Gegensätzliche befreundet und Heraklit schilt das Wort des Dichters:

„Daß doch der Streit, der verwünschte, aus Göttern und Menschen verschwände!“

Denn es gebe keine Harmonie, wenn es nicht „hoch“ und „tief“ gibt, und keine Tiere ohne „weiblich“ und „männlich“ – dies aber seien Gegensätze.

Das sind zwei Theorien über die Freundschaft, (beide) zu allgemein und so weit (wie gesagt) voneinander geschieden. Es gibt aber noch andere, die schon näher herankommen und zu den Erfahrungstatsachen passen. (3) So denken die einen, daß schlechte Menschen unmöglich freund sein können, sondern nur die Guten, während es anderen absurd vorkommt, daß Mütter nicht ihre Kinder lieben sollten – wo doch Freundschaft sogar bei Tieren zu beobachten ist, zumindest

insofern sie entschlossen für ihre Jungen sterben. (4) Anderen hinwiederum gilt allein der Nutzen als Freundschaftsmotiv. Ein Zeichen dafür ist (ihnen zufolge) einerseits, daß alle Menschen diesen verfolgen — das Unnütze aber tun sie sogar mit eigener Hand von sich, wie Sokrates, der Ehrwürdige, sagte, indem er den Speichel, die Haare und die Nägel als Beispiele beibrachte — und andererseits daß wir die un-
1235 b nütz gewordenen Teile wegwerfen und schließlich | beim Sterben den Körper, denn der Leichnam ist zu nichts nütze; nur da wo er noch Nutzen bringt, wird er aufbewahrt, zum Beispiel in Ägypten.

Nun, das alles scheint einander doch recht zu widersprechen. Denn das Gleiche ist ohne Nutzen für das Gleiche und Gegensätzlichkeit ist denkbar weit entfernt von Gleichheit und das Gegensätzliche ist für das Gegensätzliche am unbrauchbarsten, denn Gegensätze zerstören sich gegenseitig.

(5) Ferner: manche halten es für leicht sich einen Freund zu gewinnen, andere wieder meinen, das Erkennen (des echten Freundes) sei etwas ganz Seltenes und nicht möglich ohne Unglückserlebnis; so lange man nämlich im Glück ist, will jeder als Freund erscheinen; ja manche wollen nicht einmal denen trauen, die im Unglück mit uns aushalten: das sei nur Täuschung und Verstellung um sich durch den Umgang mit Unglücklichen die Freundschaft zu sichern für den Fall, daß sie wieder ins Glück kämen.

2. Man muß nun eine Argumentation nehmen, die uns einerseits die Ansichten darüber möglichst klar interpretiert und andererseits zugleich die Aporien lösen wird und die Widersprüche. Und dies wird geschehen, wenn sich herausstellt, daß die gegensätzlichen Thesen nicht ohne Grund Geltung haben. Eine solche Argumentation wird sich nämlich am besten mit den Erfahrungstatsachen decken. Und letzten Endes halten sich die gegensätzlichen Thesen, wenn an dem Behaupteten einerseits Richtiges, andererseits Nicht-richtiges ist.

Eine Aporie ist aber auch durch die Frage gegeben, ob das Lustvolle oder das Gute Motiv der Freundschaft sei. Wenn wir nämlich das lieben was wir begehren — und es ist vor allem der Eros von solcher Art, denn

„es liebt nicht wahrhaft, wer nicht immer liebt“,

und wenn die Begierde auf das Lustvolle gerichtet ist, so ist auf diese Weise das Lustvolle das Motiv der Freundschaft; wenn wir dagegen (lieben), was wir für uns wünschen, dann (ist) das Gute (Motiv). „Lustvoll“ und „gut“ sind aber zwei verschiedene Dinge.

Über dies und die anderen verwandten Fragen muß man zu klaren
Bestimmungen zu kommen versuchen, indem man folgendes als Aus- 25
gangspunkt nimmt: Objekt des Strebens und des Wünschens ist entweder das Gute oder was uns als solches erscheint. Daher ist auch das Lustvolle ein Objekt des Strebens, denn es erscheint uns als Gut. Die einen nämlich haben die feste *Überzeugung* (es sei so), während es sich den anderen (wenigstens so) *vorstellt*, auch wenn ihnen dies nicht Überzeugung ist. „Vorstellung“ und „Überzeugung“ finden sich nämlich nicht im gleichen Teil der Seele. Daß (uns) indes sowohl das
Gute wie das Lustvolle lieb sind, ist klar. 30

Nach dieser Begriffserklärung wollen wir einen anderen Satz zugrundelegen. Von den Gütern sind die einen Güter schlechthin, die anderen nur für bestimmte Menschen, nicht schlechthin. Und dieselben Dinge sind Güter schlechthin und sind lustvoll schlechthin. Was nämlich dem gesunden Körper zuträglich ist, von dem sagen wir, es sei für den Körper schlechthin „gut“ – nicht aber von dem was dem kranken
Körper (zuträglich ist), wie zum Beispiel Medizinen und Operationen. 35
Entsprechend ist auch schlechthin lustvoll für den Körper nur das was dem gesunden und in allen Gliedern volltaugenden Körper angenehm ist, zum Beispiel das Sehen im Hellen und nicht das im Dunkeln, obwohl es für den Augenleidenden umgekehrt ist. Und nicht *der* Wein ist angenehmer, der einem Säufer mit seiner vom Trunk verdorbenen Zunge so vorkommt – die gießen ja Essig dazu –, sondern der welcher
es für ein | unverdorbenes Sinnesorgan ist. Entsprechendes gilt aber 1236a
auch von der Seele. Und nicht das ist angenehm was es für Kinder und Tiere ist, sondern das was dem gestandenen Alter (angenehm ist). Gewiß geht uns beides durch den Kopf, aber unsere Wahl gilt letzterem. Wie sich aber Kinder und Tiere zum gestandenen Mann verhalten, so
verhält sich der Schlechte und Uneinsichtige zum wertvollen und ein- 5
sichtigen Menschen. Diesen letzteren aber ist das lustvoll, was ihren Grundverhaltensweisen entspricht und das ist das Gute und das (sittlich) Schöne.

Da also „gut“ mehrere Bedeutungen hat, denn wir nennen das eine „gut“, weil es diese Qualität wesenhaft hat, das andere, weil es nützlich und brauchbar ist, und da das Lustvolle einerseits, als Lustvolles schlechthin, auch gut schlechthin ist, andererseits aber, als für be-
stimmte Menschen (Lustvolles), ebenfalls ein Gut ist, nämlich ein 10
als Gut Erscheinendes, (so gilt): wie es uns bei den unbelebten Wesenheiten möglich ist, aus jedem der genannten Motive heraus etwas aus-

zuwählen und zu lieben, so können wir es beim Menschen. Denn mit dem einen befreunden wir uns, weil er von solcher Art ist, das heißt wegen der Tugend; mit dem anderen, weil er nützlich und brauchbar ist, und mit einem dritten, weil er angenehm ist, also um der Lust willen. Freund aber wird er bekanntlich erst dann, wenn er die empfangene Zuneigung erwidert und wenn dies den Partnern nicht aus irgendeinem Grund unbekannt bleibt.

So muß es denn drei Arten von Freundschaft geben und die Begriffe dafür sind nicht lauter Synonyma, und sie meinen nicht Arten ein und derselben Gattung, noch besteht unter ihnen bloße Namensgleichheit. Denn die (drei) Arten werden benannt auf eine bestimmte Freundschaft hin, welche die „erste" ist. Das ist wie bei dem Gebrauch des Wortes „medizinisch". Denn von der Seele sagen wir, sie habe eine medizinische Funktion und vom Körper und vom Werkzeug und vom Werk, aber im eigentlichen Sinn meinen wir das Erste. Erstes aber ist das wovon uns eine Definition zu Gebote steht. So ist ein medizinisches Werkzeug eines das der Mediziner gebrauchen würde, während in der Definition des Mediziners nicht die des Werkzeugs enthalten ist. Durchweg also sucht man nach dem „Ersten". Weil nun aber das Allgemeine ein „Erstes" ist, fassen sie auch das „Erste" als allgemein. Das aber ist ein Irrtum. Dieser hat zur Folge, daß sie auch bei der Freundschaft nicht alle Erfahrungstatsachen interpretieren können. Denn da eine Definition nicht auf (diese alle) paßt, meinen sie, die anderen Formen seien keine Freundschaften. Und doch sind sie es, nur nicht in derselben Weise. Sie aber behaupten, sobald sie finden, daß die „erste" Freundschaft (irgendwo) nicht paßt – nach ihrer Annahme müßte sie ja, da „erste", auch allgemein sein – die anderen Formen seien gar keine Freundschaften. In Wirklichkeit aber gibt es viele Arten von Freundschaften. In dem (oben) Dargelegten waren ja (einige) enthalten, da wir einen dreifachen Gebrauch des Wortes Freundschaft unterschieden hatten. Die eine nämlich, so unterschieden wir, beruhe auf der Tugend, die andere auf dem Nutzen, die dritte auf der Lust.

Von diesen ist die um des Nutzens willen die Freundschaft der Meisten, denn sie befreunden sich, weil sie sich brauchen können und bis dahin (geht die Beziehung), wie das Sprichwort sagt:

„Glaukos, im Feld ist dein Helfer nur so lang Freund als er kämpft" und

„Nicht mehr kennen die Männer Athens die megarischen Freunde“

Dagegen ist die auf Lust beruhende Freundschaft die der jungen Leute, denn darauf sind ihre Sinne gerichtet – weshalb Jugendfreundschaft wandelbare Freundschaft ist, da die mit den Jahren eintretenden charakterlichen Veränderungen auch Veränderung | des Lustvollen 1236 b
mit sich bringen. Die auf der Tugend beruhende Freundschaft aber ist die der Besten.

Daraus ist klar, daß die „erste“ Freundschaft die der Guten ist; sie ist gegenseitiger Austausch von Freundesneigung und Güterwahl. Denn lieb ist das Geliebte dem Liebenden, freund aber das Geliebte und Wiederliebende. Diese Freundschaft nun gibt es nur unter Menschen, denn nur er kann das Wollen (des anderen) wahrnehmen. Die übrigen Freundschaften dagegen gibt es auch bei den Tieren, und zwar gibt es offenbar, in bescheidenem Ausmaß, Nützlichkeit sowohl im Verhältnis der zahmen Tiere zum Menschen als auch der Tiere untereinander, wie zum Beispiel Herodot von Strandläufer und Krokodil berichtet und wie die Zeichendeuter das Zusammensitzen und Auseinandersitzen (der Vögel) erklären. Auch die Schlechten können miteinander befreundet sein, sowohl um des Nutzens wie um der Lust willen. Jene (oben Genannten) aber behaupten, weil es sich bei diesen nicht um die „erste“ Freundschaft handle, so seien sie gar nicht Freunde; denn der Schlechte werde dem Schlechten schaden, wo aber geschädigt wird, da gebe es keine Freundschaftsbeziehung. Und doch können diese Leute Freunde sein, nur nicht im Sinne der „ersten“ Freundschaft, während niemand sie hindert es im Sinne der (beiden) anderen zu sein. Um der Lust willen halten sie nämlich beieinander aus trotz der (gegenseitigen) Schädigung, wie es die Leute tun, wenn sie unbeherrscht sind. Indes scheinen auch die um der Lust willen sich Befreundenden keine Freunde zu sein, sobald jene (oben Genannten) mit (ihrer) Akribie forschen, weil es nämlich nicht die „erste“ Freundschaft ist. Die nämlich ist beständig, die andere ist unbeständig. Und doch ist das, wie gesagt, Freundschaft, nur nicht die „erste“, sondern eine von ihr abgeleitete. Unter Freundschaft also nur jene verstehen heißt den Tatsachen Zwang antun und führt notwendig zu paradoxen Behauptungen. Daß aber alle Freundschaften unter eine Definition gehören ist unmöglich. Also bleibt nur folgende Feststellung: es gibt gewissermaßen nur eine Freundschaft, die „erste“, andererseits aber sind alle Spielarten Freundschaft, aber weder so daß nur Namens-

gleichheit und nur reiner Zufallszusammenhang unter ihnen bestünde, noch daß sie unter eine Gattung gehörten, sondern vielmehr (so daß sie) auf eines hin (benannt werden).

Nachdem aber das Prädikat „schlechthin gut und schlechthin angenehm" für denselben Sachverhalt und zur gleichen Zeit zutrifft, falls kein Hindernis da ist, und nachdem der wahre Freund auch der „erste" schlechthin ist; da weiter ein wesenhaft Solcher der ist, der um seinetwillen, als er selbst, Objekt einer Wahl ist – von solcher Art aber muß er unbedingt sein, denn ebenso wie einer sich die Güter um seinetwillen wünscht, genau so ist es notwendig, daß man ihn auch als Person wählen kann –; und da der wahre Freund auch angenehm schlechthin ist, so gilt auch der Freund als angenehm, der aus irgendeinem Motiv heraus Freund ist.

Ferner sollten aber hierüber noch genauere Bestimmungen gegeben werden. Es veranlaßt nämlich zum Nachdenken die Frage, ob dem Menschen das für ihn Gute oder das schlechthin Gute lieb ist und ob das aktuelle Freund-sein mit Lust verbunden ist, so daß auch das Objekt der Freundschaft lustvoll ist oder nicht. Beides nämlich (das Gute für ihn und das schlechthinnige) muß zusammengebracht werden; denn was nicht gut schlechthin ist, sondern je nach Umständen schlecht, das muß man meiden, und was nicht gut ist für den einzelnen, das hat überhaupt nichts mit ihm zu tun. Sondern das ist es was gesucht wird: daß die schlechthinnigen Güter in dem genannten Sinn
1237a Güter seien. Es ist nämlich | Objekt der Wahl das schlechthin Gute, für den einzelnen aber das für ihn Gute. Das muß zusammenstimmen. Und es ist die Tugend, die dieses (Zusammenstimmen) bewirkt. Und die Staatskunst ist zu dem Zwecke da, daß die Übereinstimmung da wo sie noch nicht vorhanden ist, entstehe. ⟨Da aber⟩ . . . aber in wohlangelegter Weise . . . und förderlich . . . da er Mensch ist; von Natur nämlich ist für ihn das gut was schlechthin gut ist . . . entsprechend auch der Mann eher als die Frau, wohlgeraten eher als der Schlechtgeratene . . . der Weg aber vermittels des Lustvollen ist, so müssen notwendig die sittlich-schönen Dinge lustvoll sein. Stimmt dies (wertvoll und lustvoll) aber nicht zusammen, so ist noch nicht der endgültig treffliche Zustand erreicht, denn dann kann Unbeherrschtheit entstehen; durch das Nicht-übereinstimmen nämlich von gut und lustvoll bei den irrationalen Regungen ist Unbeherrschtheit da.

Da also die „erste" Freundschaft auf der Tugend beruht, so werden auch die Freunde selbst schlechthin gut sein; dies aber nicht deshalb,

weil sie nützlich sind, sondern auf andere Weise. Denn „gut für den einzelnen“ und „gut schlechthin“ sind begrifflich getrennt. Und wie es beim Nützlichen ist, so auch bei den festen Verhaltensweisen; denn etwas anderes ist das schlechthin Nützliche ⟨und das dem einzelnen Nützliche⟩, wie das Körpertraining sich verhält zum Arzneigebrauch. Und auch das Sittlich-schöne ist ein solches; folglich auch die Verhaltensweise, welche die Trefflichkeit des Menschen ist – wobei angenommen sei, daß der Mensch zu den von Natur hochwertigen Wesenheiten gehört: es ist nämlich die Trefflichkeit der von Natur hochwertigen Wesenheit ein schlechthinniges Gut, die der nicht(hochwertigen) dagegen ist nur ein Gut für jene Wesenheit. Und entsprechend also verhält es sich mit dem Lustvollen.

Hier nämlich sind wir an dem Punkt, wo man einhalten und zusehen muß, ob es Freundschaft gibt, bei der keine Lust ist, und wie sie sich (von den anderen) unterscheidet, und auf welcher Objektwahl nun eigentlich das Freundschaft-schließen beruht: ob (einer geliebt wird), weil er gut, wenn auch nicht lustbringend ist, oder nicht, sondern wegen des Lustvollen? Schließlich, da „lieben“ einen zweifachen Sinn hat: erweist sich die Freundschaft deshalb weil aktives Verwirklichen ein Gut ist, als etwas was „nicht ohne“ Lust ist? Es ist aber eine klare Erfahrungstatsache: wie auf dem Gebiete des Wissens die eben erst vollzogenen Betrachtungen und Erkenntnisgewinne den größten Eindruck auf uns machen durch die Lust (die sie mit sich bringen), so geschieht es auch beim Wiedererkennen lieber und vertrauter Menschen und in beiden Fällen ist die Begründung dieselbe. Von Natur jedenfalls ist das schlechthin Gute schlechthin lustvoll und ist das individuelle Gut für den einzelnen lustvoll. Daher hat unmittelbar Gleiches an Gleichem Freude und dem Menschen ist am liebsten der Mensch. Wenn dies also schon vom unvollkommenen Wesen gilt, dann natürlich auch vom vollkommenen. Vollkommen aber ist der Hochwertige. Wenn aber aktives, mit Lust verbundenes Freund-sein so viel ist wie das wechselseitige Wählen des Sich-einander-Erkennens, dann ist offenbar die „erste“ Freundschaft überhaupt das wechselseitige Wählen des schlechthin Guten und Lustvollen – weil es gut und lustvoll ist. Und es ist diese Freundschaft das Grundverhalten aus dem sich die eben genannte Güterwahl ergibt. Denn ihr Werk ist ein Am-Werke-sein; das aber geschieht nicht außerhalb, sondern in dem Liebenden selbst, wogegen das Werk jedes Wirk-Vermögens außerhalb ist: denn das Wirk-Vermögen ist entweder in einem anderen oder

sofern dieses (in gewissen Fällen) ein anderes ist. Daher bedeutet das Lieben Lust, nicht das Geliebtwerden. Denn das Geliebtwerden ist Sache des Objekts der Liebe, während das Am-Werke-sein zum Begriff der Freundschaft gehört. Und letzteres ist (nur) beim Belebten möglich, ersteres aber auch beim Unbelebten: auch das Unbelebte wird geliebt. Nachdem aber Freund-sein im aktiven Sinne so viel ist wie ein Ge-
1237 b brauchmachen von dem Gegen|stand der Liebe insofern er der geliebte Gegenstand ist, und da der Freund Gegenstand der Liebe ist für den Freund insoferne dieser der Freund ist, nicht dagegen insofern er musikalische oder medizinische Talente hat, so ist folglich die von seiner Person, insofern er diese Person ist, ausgehende Lust die echte Freundschaftslust. Denn er als Person wird geliebt, nicht weil er durch anderes (begehrenswert wäre). Wenn also einer nicht Freude (am Freunde) hat, weil dieser gut ist, so ist es nicht die „erste" Freundschaft. Und es darf auch keine zufällige Eigenschaft (des Freundes) so stören, daß das Gute (in ihm) keine Freude mehr macht. Keinesfalls! Hat er einen sehr übIen Geruch, so läßt man ihn allein und begnügt sich mit dem Wohlwollen, lebt aber nicht (mit ihm) zusammen.

Das also ist die „erste" Freundschaft, über die sich alle einig sind. Die anderen Formen gelten einerseits ihretwegen als Freundschaften, andererseits wird bezweifelt (daß sie Freundschaften sind). Denn Freundschaft gilt als etwas Beständiges, beständig aber ist nur sie, (die erste). Was nämlich geprüft worden ist, ist beständig, und was nicht überhastet und nicht leichthin geschieht, macht das Urteil richtig. Ohne Vertrauen aber gibt es keine beständige Freundschaft; das Vertrauen aber kommt nicht ohne Zeit zustande. Denn man muß erproben können, wie auch Theognis (125) sagt:

„Denn erst dann ist klar, wes Sinnes Mann oder Weib ist,
Wenn du sie ernstlich erprobt, wie einen Ochsen im Joch".

Und man wird auch nicht ohne Zeit zum Freund; jedoch sie möchten Freunde sein und gerade ein solcher Zustand wird unversehens mit Freundschaft verwechselt. Wenn nämlich alles in ihnen bereit ist zu Freundschaft, so meinen sie, das sei nicht nur ein bloßer Wunsch – indem sie einander ja jeglichen Freundschaftsdienst erweisen –, sondern sie seien (bereits) Freunde. Das ist aber auch bei der Freundschaft nicht anders als in sonstigen Fällen: nicht wer gesund sein möchte, ist schon gesund, und so ist man auch nicht schon Freund, wenn man Freund sein möchte. Ein Beweis dafür ist folgender: es ist leicht,

Menschen, die sich unerprobt in dieser Illusion befinden, auseinander zu bringen, während sie in den Punkten, in denen sie sich gegenseitig die Möglichkeit der Erprobung gegeben haben, nicht leicht auseinander zu bringen sind. Aber da wo die Erprobung fehlt, lassen sie sich umstimmen, sobald der welcher an der Verfeindung Interesse hat, mit (angeblichen) Tatsachen aufwartet.

Zugleich ist klar, daß diese (die erste) Freundschaft auch nicht unter Schlechten besteht. Denn der Schlechte und Bösgeartete ist mißtrauisch gegen alle, da er das Maß für die anderen von sich selbst nimmt. Daher sind (übrigens) die Guten leichter zu täuschen – außer die Erfahrung hat sie gelehrt zu mißtrauen. Und die Schlechten wählen lieber die natürlichen Güter und keiner von ihnen liebt mehr den Menschen als die Sachen. Daher sind sie keine Freunde. Denn auf diese Weise kommt es nicht zu dem bekannten „Freundesgut gemeinsam Gut": der Freund wird zu den Sachen verwiesen, nicht die Sachen zum Freund.

So gibt es also die „erste" Freundschaft nicht unter Vielen, da es schwer ist, viele zu erproben; man müßte ja mit jedem einzelnen eine Lebensgemeinschaft beginnen. Auch darf man es bei der Wahl eines Freundes nicht ebenso machen wie wenn man sich ein Gewand aussucht. Freilich gilt es allenthalben als Zeichen von Klugheit, wenn man zwischen zwei Dingen die Wahl hat, das Bessere zu wählen; und wenn man das Schlechtere lange in Gebrauch gehabt hat, das Bessere dagegen noch nicht, so ist (dennoch) das letztere zu wählen – und doch darf man nicht anstatt des alten Freundes sich für einen (neuen) entscheiden, von dem nicht bekannt ist, ob er besser ist. | Denn ein Freund ist nicht 1238 a etwas was man ohne Erprobung und in Tagesfrist bekommt, sondern das braucht Zeit. Und so ist der „Scheffel Salz" sprichwörtlich geworden.

Zugleich aber darf der Freund nicht nur gut schlechthin sein, sondern er muß es auch *für dich* sein, wenn der Freund wirklich Freund *für dich* sein soll. Gut schlechthin nämlich ist er dadurch, daß er gut ist; Freund aber ist er, indem er für einen anderen gut ist: schlechthin gut und schlechthin Freund aber ist er, wenn dieses beides im Einklang ist, so daß, was schlechthin gut ist, auch für einen anderen ein solches Gut ist, oder, wenn jemand auch nicht schlechthin gut, wohl aber für einen anderen insofern gut ist als er nützlich ist.

Vielen aber gleichzeitig Freund zu sein, das wird auch dadurch verhindert, daß Lieben etwas Aktives ist, denn es ist unmöglich gleichzeitig vielen gegenüber aktiv zu sein.

Dadurch ist also klar geworden, daß die Behauptung richtig ist, wonach die Freundschaft zu den Dingen gehört, die beständig sind – so wie das Glück zu dem gehört was autark ist. Und mit Recht heißt es:

„Natur allein steht fest, doch nicht des Geldes Wert“.

Viel besser aber wäre es zu sagen, daß die Tugend beständiger ist als die Natur. Und richtig ist es, daß es von der Zeit heißt, sie erweise den Freund und das Unglück (erweise es) eher als das Glück; denn da werde wahr, daß Freundesgut gemeinsames Gut ist, denn die Freunde allein sehen nicht nach den natürlichen Gütern und den natürlichen Übeln – um die es in Glück und Unglück geht –, sondern sie geben dem Menschen den Vorzug, nicht dem Besitz von Gütern oder dem Verschontbleiben von Übeln. Und das Unglück bringt an den Tag, wer nicht wesenhaft Freund ist, sondern ein Zufallsfreund wegen des Nutzens. Die Zeit aber bringt beide an den Tag. Denn auch der Nützliche ist nicht schnell zu erkennen, eher schon der Angenehme. Indes ist auch der schlechthin Angenehme nicht schnell zu entdecken; denn es ist ja beim Menschen ähnlich wie bei den Weinen und Speisen. Die nämlich lassen das Angenehme (zunächst) schnell erkennen, auf die Dauer aber ist es unangenehm und kein süßer Genuß (mehr). Und entsprechend ist es beim Menschen. Denn man muß das schlechthin Angenehme nach dem Ende bestimmen und nach der Dauer. Dem könnten auch die Vielen zustimmen, die nicht ausschließlich (wie es sich gehörte) nach den Folgen urteilen, sondern wie sie etwa zu einem Trunke sagen: „wie köstlich!“ Dieser ist nämlich, mit Rücksicht auf die Folgen betrachtet, nicht köstlich, aber deshalb, weil sie nicht in einem zu trinken (sagen sie so); aber sie gehen nach dem ersten Eindruck und der täuscht.

„Erste“ Freundschaft also, das heißt jene durch die die anderen Formen so heißen, ist die auf der Tugend und auf der der Tugend eigentümlichen Lust beruhende, wie früher gesagt. Die anderen Freundschaften aber entstehen auch bei Kindern und Tieren und bei den Schlechten. Daher der Satz

„Gleiche Jahre, gleiche Freuden“ und
„Es schmilzt in eins der Schlechte mit dem Schlechten durch die Lust“.

Es besteht (A) aber die Möglichkeit einerseits (1) daß die Schlechten einander angenehm sind, nicht (a) insoferne sie schlecht oder weder gut noch schlecht sind, sondern (b) zum Beispiel, weil beide Musiker sind;

oder der eine hat Freude an der Musik und der andere ist Musiker, und (c) sofern alle Menschen irgendeinen Wert (in sich) haben und sich auf diese Weise zueinander fügen. (2) Andererseits ferner können sie für einander brauchbar und nützlich sein, nicht schlechthin, aber zu | dem 1238 b

beabsichtigten Zweck, oder insoferne sie weder gut noch schlecht sind. Es ist aber (B) auch möglich, daß der Gute dem Schlechten Freund wird; denn sie können nützlich sein für den konkreten Zweck, der Schlechte für den dem Guten gerade vorliegenden Zweck, der Gute aber einerseits einem Unbeherrschten für den gerade vorliegenden Zweck, andererseits einem Schlechten für ein Vorhaben wie es dessen Natur entspricht. Und er wird dem Partner die Güter wünschen, in uneingeschränkter Weise die objektiven, die subjektiven dagegen nur in bedingter Weise, insofern sie in Armut oder Krankheit dienlich sind. das heißt, letztere Güter um der schlechthinnigen willen, wie zum Beispiel auch das Einnehmen einer Medizin; denn er wünscht (dem Partner) die Medizin nicht als diese, sondern nur zu dem bestimmten Zweck. Ferner können (Gut und Schlecht) auch auf jene Weise befreundet sein wie es die Nicht-Guten untereinander sind. Es könnte nämlich einer (dem Guten) angenehm sein, (a′) nicht sofern er schlecht ist, sondern (b′) sofern er an irgendetwas von dem teil hat, was gemeinsam ist: wenn er zum Beispiel musikbegabt ist. Und schließlich (c′), insofern in allen Menschen irgend ein Wert steckt – weshalb manche Menschen gesellschaftliche Vorzüge haben können, auch wenn sie nicht gute Menschen sind [– oder (c″) insofern sie zu einem jeden passen, denn alle haben ein Teilchen von der Werthaftigkeit].

3. Dies also sind drei Arten von Freundschaft. In diesen allen wird der Begriff „Freundschaft“ im Sinne einer bestimmten Gleichheit gebraucht, denn auch die auf Grund der Tugend Befreundeten sind gewissermaßen durch die Gleichheit der Tugend einander freund.

Eine andere Unterscheidung innerhalb dieser Arten ist die Freundschaft bei Überlegenheit (des Partners), so wie göttliche Tugend im Verhältnis zum Menschen (überlegen ist). Dies ist nämlich eine andere Art von Freundschaft und sie besteht allgemein gesagt zwischen Gebietendem und Gehorchendem, und entsprechend ist auch das Rechtsverhältnis ein anderes, denn da gilt das proportional, nicht das quantitativ Gleiche. Zu dieser Gattung gehört das Verhältnis von Vater und Sohn und von Wohltäter und Empfänger. Dabei sind aber selbst wieder Unterschiede: etwas anderes ist das Verhältnis von Vater zu Sohn und von Mann zu Frau. Letzteres entspricht dem von

Gebieter und Gehorchendem, ersteres ist das von Wohltäter und Empfänger. In diesen Freundschaften aber gibt es entweder überhaupt nicht oder nicht in gleicher Weise das Wiedergeliebtwerden. Es wäre ja spaßhaft, wollte man der Gottheit vorwerfen, das Wiedergeliebtwerden entspreche nicht dem wie sie (von uns) geliebt wird – oder in dem Verhältnis zwischen Gebieter und Gehorchendem. Denn Geliebtwerden, nicht Lieben steht dem Gebietenden zu – oder ein Lieben auf andere Weise. Und was die Lust betrifft, so ist auch da nicht minder ein Unterschied zwischen der, die der Autarke an seinem Besitz oder (der Vater) an seinem Sohne hat und der des Bedürftigen an dem was ihm (vom Besitzenden) noch zuteilwerden mag.

Und entsprechend ist es bei denen, die wegen der Brauchbarkeit oder der Lust Freunde sind: sie sind es teils auf der Basis der Gleichheit, teils auf der der Überlegenheit, weshalb denn auch Freunde, die auf der ersteren zu stehen glauben, Vorwürfe machen, wenn der Nutzen oder die Wohltat (von seiten des Partners) nicht gleich groß ist; und bei der Lust ist es auch so. Man sieht es deutlich in den Beziehungen, die auf dem Eros beruhen: dies ist ja der Grund, warum sie so oft streiten; denn der Liebende weiß nicht, daß bei der Hingabe-Bereitschaft nicht für beide derselbe Maßstab gegeben ist. Daher hat Ainikos gesagt, das sei

„Die Sprache des Geliebten, nicht des Liebenden“.

Aber sie meinen es gelte derselbe Maßstab.

1239 a 4. | Es gibt also, wie gesagt, drei Arten von Freundschaft: sie beruhen auf der Tugend, auf dem Nutzen und auf der Lust. Und diese sind untergeteilt in je zwei, je nachdem Gleichheit oder Überlegenheit vorhanden ist. Beides nun sind Freundschaften, (echte) Freunde aber sind nur die, deren Basis die Gleichheit ist. Denn es wäre absurd, wenn ein Mann eines Kindes Freund sein sollte; immerhin aber liebt er und wird (wieder) geliebt. Bisweilen aber gehört es sich, daß der Überlegene geliebt wird; falls er jedoch (wieder) liebt, macht man ihm Vorwürfe mit der Begründung, er liebe einen der es nicht verdient. Denn Maßstab (des Liebens) ist die Würdigkeit der Freunde und eine bestimmte Gleichheit. Gleiche Liebe nun verdient der Partner teils deshalb nicht, weil es an der Gleichheit des Alters fehlt, teils weil der andere durch Tugend oder Abstammung oder durch sonst einen Vorzug überlegen ist. Daß aber der Überlegene Liebe entweder in geringerem Grade oder gar nicht bekunde, ist in allen Fällen angemessen: auf der

Grundlage des Nutzens und auf der der Lust und auf der der Tugend.

Wenn nun die Überlegenheit klein ist, entstehen naturgemäß Differenzpunkte, denn das Kleine hat unter Umständen keine Bedeutung, zum Beispiel beim Abwägen des Holzes, wohl aber beim Gold. Aber was eigentlich klein ist, das beurteilen die Menschen nicht richtig, denn der Wert, den sie von sich aus zu bieten haben, kommt ihnen groß vor, der des Partners dagegen wegen des Abstandes klein. Wenn aber die Überlegenheit (groß) ist, dann verlangen die Partner schon selbst nicht, daß sie wiedergeliebt oder nach gleichem Maß wiedergeliebt werden müßten – das wäre so wie wenn man es von der Gottheit verlangte. Somit ist klar, daß die Menschen Freunde sind, wenn sie auf der Basis der Gleichheit stehen; Gegenliebe aber kommt vor ohne daß ein (echtes) Freundesverhältnis besteht.

Klar ist aber auch, warum die Menschen eher die auf Überlegenheit als die auf Gleichheit beruhende Freundschaft suchen: auf diese Weise wird ihnen nämlich gleichzeitig Liebe und das Gefühl ihrer Überlegenheit zuteil. Daher steht der Schmeichler bei manchen höher im Kurs als der Freund. Denn er weiß den Eindruck zu erwecken, daß der Umschmeichelte beides habe (Liebe und Überlegenheit). Ganz besonders ist das die Art der Geltungssüchtigen, denn Bewundertwerden bedeutet Überlegenheit. Es ist aber eine Naturveranlagung, wenn die einen liebefreudig, die anderen geltungsfreudig sind. Liebefreudig ist, wer mehr an der Aktivität des Liebens seine Lust hat als am Geliebtwerden; dem letzteren dagegen geht es mehr um seine Geltung. Wer sich also gern bewundern oder lieben läßt, ist Freund von Überlegenheit; wer aber Freund der Lust des aktiven Liebens ist, der ist der Typus des Liebefreudigen. Denn Lust ist mit Notwendigkeit in ihm, dem Aktiven; denn Geliebtwerden ist etwas Beiläufiges; man kann ja geliebt werden ohne etwas davon zu merken, aber lieben kann man so nicht. Und es gehört auch das aktive Moment mehr zum Begriff der Freundschaft als das passive; das passive gehört mehr zum Begriff des Gegenstandes der Zuneigung. Ein Zeichen dafür ist folgendes: der Freund würde sich, falls nicht beides zusammen möglich wäre, lieber für das Kennen als das Gekanntwerden entscheiden, so wie es die Frauen tun, wenn sie ihr Kind an andere weggeben und die Andromache des Antiphon. Und es ist ja einleuchtend, daß der Wunsch gekannt zu werden egoistische Motive hat, das heißt, man will Gutes empfangen, aber nicht erweisen; umgekehrt steckt hinter dem Kennen-

wollen als Ziel das Erweisen (des Guten) und das aktive Lieben. Daher
1239 b loben wir auch die Menschen, ¦ die den Toten in Liebe die Treue halten, denn sie kennen die Toten, werden aber von diesen nicht mehr gekannt.

Daß es also mehrere Weisen von Freundschaft gibt, und wieviele Weisen, nämlich drei; und daß Lieben und Geliebtwerden sich unterscheiden und auch die Freunde, je nachdem sie es im Sinne der Gleichheit oder der Überlegenheit sind, das ist nun dargestellt.

5. Da aber „freund", wie ja zu Anfang dargelegt worden ist, auch mehr allgemein ausgesagt wird, nämlich von denen, die das Phänomen von außen umfassen – die einen sagen, das Gleiche, die anderen das Entgegengesetzte sei freund – so muß auch darüber gesprochen werden, wie diese Verhältnisse sich zu den genannten Freundschaftsarten verhalten.

Es wird aber der Begriff „gleich" sowohl in den des Angenehmen wie den des Guten einbezogen. Das Gute nämlich ist einfach, das Schlechte vielgestaltig. Und der Gute ist (sich) immer gleich und ändert sein Wesen nicht, der Schlechte aber und der Nicht-Einsichtige, sie sind ganz andere morgens früh und abends spät. Daher sind die Schlechten – abgesehen von dem Fall, daß sie sich zueinander fügen, einander nicht freund, sondern sind uneins. Freundschaft aber die nicht beständig ist, ist keine Freundschaft. Daß das Gleiche befreundet ist kommt also daher, daß das Gute (sich) gleich ist. Es kann aber das Gleiche auch auf der Basis der Lust befreundet sein; denn für die die (einander) gleich sind, ist das nämliche lustvoll. Und übrigens ist jedes Einzelwesen sich selbst von Natur eine Quelle der Lust. Daher sind Stimmen, Verhaltensweisen und gemeinsames Leben den Wesen gleicher Abstammung gegenseitig Quelle größter Lust – und auch den Tieren. Und auf diese Weise ist es möglich, daß auch die Schlechten einander freund sind:

„Es schmilzt in eins der Schlechte mit dem Schlechten durch
die Lust".

Das Gegensätzliche aber ist dem Gegensätzlichen freund als Nützliches. Denn das Ähnliche ist sich als solches unnütz. Daher bedarf der Herr des Sklaven und der Sklave des Herrn und Mann und Frau brauchen sich gegenseitig; und auch lustvoll und begehrenswert ist das Gegensätzliche, nämlich als Nützliches – nicht als ob es den Rang eines Endzwecks hätte, aber als Mittel zum Zweck. Hat nämlich ein

Wesen das erreicht was es begehrt, so ist es am Ziel und hat kein Streben mehr nach dem Entgegengesetzten so wie das Warme nach dem Kalten und das Trockene nach dem Feuchten strebt.

Es ist aber gewissermaßen auch die Freundschaft gegensätzlicher Wesenheiten eine Freundschaft wegen des Guten, denn sie streben zueinander um des Mittleren willen; denn wie zusammengehörige Hälften streben sie zueinander, weil so aus beiden ein Mittleres entsteht. Ferner gilt, daß sich dieses Streben nur in beiläufiger Weise auf das Gegensätzliche bezieht, in Wirklichkeit aber auf die Mitte. Denn die entgegengesetzten Wesenheiten erstreben sich nicht gegenseitig, sondern sie erstreben das Mittlere. Denn nach übermäßiger Durchkältung finden sich die Menschen durch Erhitzung in den mittleren Zustand versetzt, und ebenso durch Abkühlung, wenn sie übermäßig erhitzt waren. Und entsprechend ist es auch in den anderen Fällen. Geschieht dies nicht, so sind sie immer im Zustand der Begierde, nicht in den mittleren Zuständen. Gegenstand der Lust aber ist für den Mittleren das von Natur Lustvolle, für die extremen Menschen aber all das was zu Entartung führt. Diese Art von Beziehung nun findet sich auch beim Unbelebten; doch nur | wenn sie sich bei beseelten Wesen findet, entsteht aktives Lieben. Daher kommt es manchmal vor, daß die Menschen an Partnern Vergnügen finden, die nicht so sind wie sie, zum Beispiel der Trockene am Witzigen, der Hitzige am Gleichmütigen: der eine versetzt den anderen in den mittleren Zustand. In beiläufiger Weise ist also, wie gesagt, das Gegensätzliche befreundet, und Zweck (dabei) ist das Gute.

Wieviele Freundschaftsarten es also gibt und welches die Unterschiede sind, wenn man von „Freund“ und von „Freundesliebe geben und empfangen“ spricht, wobei es so sein kann, daß Freundschaft auch ohne die Aktivität von Liebe und Gegenliebe besteht, das ist nun dargestellt.

6. Das Thema aber, ob man sich selbst freund ist oder nicht, ist Gegenstand vielseitiger Untersuchung. Manche meinen nämlich, jeder sei in erster Linie sich selbst freund und mit diesem Maßstab beurteilen sie die anderen Freundschaftsverhältnisse. Aber im Hinblick auf die theoretische Diskussion und die (aus der Erfahrung stammenden) Ansichten über die wesentlichen Merkmale der Freundschaft bestehen teils Gegensätze teils Ähnlichkeiten (zwischen der Freundschaft zu sich und zu anderen). Diese Freundschaft gibt es nämlich, man kann sagen, per analogiam, im strengen Sinne aber nicht. Denn Lieben und

Geliebtwerden setzt zwei getrennte Wesenheiten voraus. Daher ist jemand sich selber eher in dem Sinne freund, in welchem wir den Unbeherrschten und den Beherrschten als willentlich oder nicht-willentlich handelnd beschrieben haben, nämlich in dem Sinn, daß die Teile der Seele sich zueinander in einer bestimmten Weise verhalten, und alle Probleme dieser Art sind ähnlich: ob jemand sich selbst freund und feind sein kann und ob jemand sich selbst Unrecht tun kann. Denn alle diese Beziehungen setzen zwei getrennte Wesenheiten voraus. Sofern also auch die Seele gewissermaßen zwei ist, sind diese Beziehungen in gewissem Sinne möglich; sofern aber die Wesenheiten nicht getrennt sind, sind sie nicht möglich.

Aus dem Verhalten zu sich selbst sind die übrigen Weisen des Liebens (in der Freundschaft) bestimmt, an die wir uns in den Beweisführungen bei der Untersuchung zu halten pflegen. Denn als Freund gilt (1) wer einem andern die Güter oder was er für Güter hält, nicht aus Eigensucht, sondern um der Person des andern willen wünscht. Auf andere (2) Weise (liebt einer), wenn er dem andern die Existenz um dessen Person willen und nicht aus Eigensucht wünscht; auch wenn er nicht seine Güter verteilt, geschweige denn seine eigene Existenz, so scheint er doch dadurch die höchste Zuneigung zu bekunden. Und wiederum (3) auf andere Weise (liebt einer), wenn er das Zusammenleben mit einem anderen wählt aus keinem anderen Grund als eben um der Gemeinschaft willen. So wünschen zwar die Väter ihren Kindern die Existenz, leben aber mit anderen zusammen.

Dies alles aber widerstreitet einander. Denn die einen bezweifeln daß sie geliebt werden, (1′) wenn (der Partner) nicht das für sie (speziell Gute wünscht): die andern, (2′) wenn (ihnen) nicht die Existenz oder (3′) das Zusammenleben (mit ihnen gewünscht wird).

(4) Ferner werden wir als Liebe gelten lassen, wenn man mit jemandem der Leid hat, mitempfindet ohne einen andersartigen Grund zu haben – der Sklave zum Beispiel hat Mitgefühl mit seinem Herrn nicht um dessentwillen, sondern weil der Herr unangenehm wird, wenn ihm etwas fehlt – so wie die Mütter mit ihren Kindern empfinden und die Vögel die mit ihresgleichen leiden. Denn der Freund wünscht nicht nur mit dem Freunde mitzuleiden, sondern auch das gleiche Leid zu teilen, zum Beispiel mit dem Dürstenden mitzudürsten, wenn das möglich wäre, und wenn nicht, dann doch so nahe wie möglich (an dessen Leid heranzukommen). Dasselbe Argument gilt auch (5) von
1240 b der Freude: sich | aus keinem anderen Grund freuen als wegen des

Freundes, weil der sich freut, ist ein Freundschaftsmerkmal. (6) Ferner werden von der Freundschaft auch Dinge gesagt wie „Gleicher Rang gibt Freundesrang“, und daß die wahren Freunde „ein Herz und eine Seele“ seien.

All das gilt analog von dem Einen. Denn dies ist die Weise, in der er (1″) sich selber die Güter wünscht. Keiner nämlich tut sich selbst Gutes aus einem anderen Beweggrund oder einem anderen zuliebe; und er sagt auch nicht als der Eine: „Ich habe mir Gutes getan“. denn wer es offenbar macht, daß er liebt, der wünscht (nur) den Anschein des Liebens, aber (wirklich) zu lieben wünscht er nicht. Und (analog gilt von dem Einen:) daß man (2″) die Existenz wünscht – dies vor allem –, und (3″) das Zusammenleben, und das Teilen von (5″) Freude und von (4″) Leid, und (6″) jenes „Ein Herz und eine Seele“ und daß sie nicht nur ohne einander nicht leben könnten, sondern auch zusammen sterben möchten. Von solcher Art nämlich ist der Eine und sein Umgang mit sich selbst ist (6″) so wie mit einem Gleichrangigen.

Alle diese Freundschaftsmerkmale aber finden sich (nur) in dem Verhältnis des Guten zu sich selbst; denn im Schlechten, zum Beispiel im Unbeherrschten, ist Zwiespalt und daher scheint es möglich, daß man sich selbst auch feind ist. Soferne aber der Mensch Einer und unteilbar ist, ist er sich selbst Gegenstand des Strebens. Von solcher Art ist der Gute, das heißt, der auf Grund der Tugend Befreundete, während freilich der Schlechte nicht Einer ist, sondern Viele, und am selben Tag ein anderer und zerfahren. So läßt sich denn auch die Freundschaft des Menschen mit sich selbst zurückführen auf die des Guten (mit sich selbst). Denn insofern der Mensch gewissermaßen (sich) gleich ist, und Einer ist, und sich selbst gut ist, insofern ist er sich selbst freund und (sich selbst) Gegenstand des Strebens. Und daß der (gute) Mensch diese Eigenschaften hat, das ist im Sinne der Natur; der Schlechte dagegen (hat sie) gegen die Natur. Und es kommt beim Guten weder vor, daß er gleichzeitig (handelt und) sich selber Vorwürfe macht wie der Unbeherrschte, noch daß sein späteres Ich das frühere (rügt) wie der Reuebeflissene, noch das frühere Ich das spätere wie der Schwindler. Und überhaupt kann man sagen, falls man nach Sophistenweise unterscheiden soll: (er verhält sich zu sich) wie „Koriskos zum guten Koriskos“. Offenbar ist nämlich dasselbe Quantum bei ihnen gut, nachdem sie sich ja, wenn sie sich Vorwürfe zu machen haben, selbst töten – obwohl jeder Mensch gut zu sich selber zu sein scheint.

Es sucht aber, wer schlechthin *gut* ist, sich selbst auch *freund* zu sein, weil er, wie gesagt, zwei Wesenheiten in sich hat, die von Natur befreundet zu sein wünschen und die man unmöglich auseinanderreißen kann. Daher scheint im menschlichen Bereich jedes Individuum sich selbst freund zu sein. Bei den Tieren aber ist es nicht so; zum Beispiel das Pferd ist sich selbst . . . also nicht freund. Aber auch die Kinder nicht, sondern erst wenn sie bereits freie Willensentscheidung haben; dann erst ist der Zwiespalt da zwischen Einsicht und Begierde.

Die Freundschaft zu sich selbst gleicht der auf Verwandtschaft beruhenden. Weder die eine noch die andere zu lösen steht im Belieben des Menschen: selbst wenn sie sich entzweien, bleiben sie noch immer verwandt, und der Einzelmensch bleibt Einer, so lange er lebt.

In wievielfacher Bedeutung also der Begriff „freund sein" gebraucht wird, und daß alle Freundschaften auf die „erste" zu beziehen sind, ist aus dem Dargelegten klargeworden.

1241 a 7. | Es gehört aber zu unserer Untersuchung auch eine Reflexion über die Eintracht und das Wohlwollen. Den einen nämlich gelten sie als identisch, (mit der Freundschaft) den anderen als unerläßliche Bedingung. Es ist aber das Wohlwollen weder etwas ganz anderes als die Freundschaft noch ist es identisch mit ihr. Die Freundschaft nämlich ist nach drei Weisen unterschieden, aber das Wohlwollen findet sich weder in der Nutz- noch in der Lustfreundschaft. Wenn nämlich jemand deshalb, weil er es nützlich findet, dem anderen die Güter wünscht, dann wünscht er sie ihm nicht um dessen Person willen, sondern aus Eigensucht. Es gilt aber, so wie (die Freundschaft), auch das Wohlwollen nicht als Wohlwollen für die Person des Wohlwollenden selbst, sondern für die Person des anderen, dem man es schenkt. Wenn sich das Wohlwollen aber in der Freundschaft zum Lustvollen fände, dann empfände man Wohlwollen auch für das Unbelebte. Somit ist klar, daß das Wohlwollen in den Bereich der ethischen Freundschaft gehört. Aber während der Wohlwollende (das Gute) nur zu wünschen hat, ist es Sache des Freundes, den Wunsch auch zur Tat werden zu lassen. Das Wohlwollen ist nämlich der Anfang der Freundschaft; denn jeder Freund ist wohlwollend, aber nicht jeder Wohlwollende ist Freund. Der Wohlwollende gleicht lediglich einem Manne der anfängt, weshalb das Wohlwollen der Anfang der Freundschaft ist, aber nicht die Freundschaft (selbst).

(Der Freundschaft nahe steht die Eintracht;) denn Freunde scheinen einträchtig und die Einträchtigen Freunde zu sein. Aber nicht alles

umfaßt die zur Freundschaft gehörige Eintracht, sondern das *Handeln* der Einträchtigen und was auf das Zusammenleben Bezug hat, noch (besteht Eintracht) nur im Denken oder nur im Streben; denn es kommt vor, daß das Begehrende Gegensätzliches bewegt, wie es zum Beispiel beim Unbeherrschten diesen Zwiespalt gibt; man muß vielmehr im bewußten Wählen *und* im Begehren einträchtig sein. Es sind aber die Guten, bei denen sich Eintracht findet, während die Schlechten, wenn sie sich für dasselbe entscheiden und dasselbe begehren, einander schaden.

Es scheint aber auch der Begriff „Eintracht" nicht nur *eine* Bedeutung zu haben, so wenig wie der der Freundschaft. Sondern es gibt eine, die die „erste" ist und von Natur hochwertig, weshalb Eintracht unter den Schlechten nicht möglich ist. Davon verschieden ist jene, nach der auch die Schlechten einträchtig sind, wenn ihre Entscheidung und ihre Begierde dasselbe Objekt haben. Ihr Streben nach „demselben" muß aber so beschaffen sein, daß es beiden Teilen möglich ist, das Erstrebte (auch) zu *besitzen*. Wenn nämlich das erstrebte Objekt so ist, daß sie es nicht beide haben können, werden sie sich bekämpfen. Die (echten) Einträchtigen aber werden sich nicht bekämpfen. Eintracht ist aber dann verwirklicht, wenn bezüglich des Herrschens und Beherrschtwerdens dieselbe Entscheidung gefällt ist, daß nämlich nicht zwei Partner in Frage kommen, sondern nur ein und derselbe: Eintracht ist Freundschaft unter Bürgern.

Über Eintracht nun und Wohlwollen mag so viel gesagt sein.

8. Es ist aber eine Aporie, warum der Spender einer Wohltat den Empfänger mehr liebt als der Empfänger den Spender. Richtig scheint doch das Gegenteil zu sein. Nun, man könnte annehmen, daß es so ist wegen des Nutzens und wegen des für *ihn* (noch ausstehenden) Vorteils; denn dem einen wird geschuldet, der andere hat zurückzugeben. Aber es ist nicht nur dies, sondern es liegt etwas Natürliches zugrunde. Denn das Am-Werke-sein ist wählenswerter. | Aber von „Werk" und 1241 b „Am-Werk-sein" gilt das gleiche: der Empfänger der Wohltat ist gleichsam das Werk des Spenders der Wohltat. Daher ist auch bei den Tieren der Eifer um die Jungen: sie zu zeugen und, gezeugt, zu schützen. Und so ist in der Tat die Liebe der Väter zu ihren Kindern größer – und die der Mütter ist noch größer als die der Väter – als die der Kinder zu ihnen. Und die Kinder wieder haben größere Liebe zu ihren eigenen Kindern als zu den Eltern, weil das Aktive der größte Wert ist. Und die Liebe der Mütter ist größer als die der Väter, weil

sie überzeugt sind, daß die Kinder mehr **ihr** Werk sind. Denn Maßstab für das Werk ist dessen Schwere; den größeren Anteil aber an Beschwernis haben, bei der Geburt, die Mütter.

Über die Freundschaft zu sich selbst und die unter mehreren mögen also auf diese Weise Bestimmungen getroffen sein.

9. Es gilt aber, daß, so wie das Recht Gleichheit ist, auch die Freundschaft auf Gleichrangigkeit beruht, falls es nicht grundlos heißt „Gleicher Rang – Freundesrang". Nun stellen aber die Polisverfassungen alle eine bestimmte Gestalt des Rechtes dar – denn (jede ist eine) Gemeinschaft, und alles Gemeinsame ist durch das Recht konsolidiert. Folglich gilt: wie viele Arten von Freundschaft, so viel Arten von Recht und Gemeinschaft, und all das grenzt aneinander und die jeweiligen Unterschiede stehen sich nahe.

Da aber die gleiche Beziehung besteht zwischen Seele und Leib, Handwerker und Werkzeug, Herr und Sklave, so besteht zwischen diesen nicht Gemeinschaft. Denn sie sind nicht zwei Wesenheiten, sondern die eine Gruppe ist je Eines, die andere dagegen ist je in Abhängigkeit von dem Einen. Auch läßt sich nicht jedem von beiden sein Wert je getrennt zuweisen, sondern beider Wert ist der des Einen, um dessentwillen (der andere) da ist. Der Leib nämlich ist das (mit der Seele) zusammengewachsene Werkzeug und der Sklave gehört zum Herrn wie ein Teil und ein abtrennbares Werkzeug, wobei das Werkzeug als unbelebter Sklave gelten darf.

Die übrigen Gemeinschaften aber sind Teile der Gemeinschaften in der Polis, zum Beispiel die der Phratrien oder der Orgeonen oder die geschäftlichen Vereinigungen. Alle Verfassungsformen aber finden sich vereint im Familienverband, die echten wie die Entartungen – es ist nämlich bei den Verfassungsformen genauso wie bei den Harmonieformen –: Königsherrschaft ist die des Familienvaters, aristokratische Verfassung ist das Verhältnis von Mann und Frau, Politie ist das Verhältnis der Brüder. Entartungen davon sind Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Und so groß ist auch die Zahl der Rechtsformen.

Nachdem sich aber das Gleiche unterscheidet nach dem quantitativ und dem proportional Gleichen, werden auch (entsprechende) Arten des Rechts (zu unterscheiden) sein und der Freundschaft und der Gemeinschaft. Auf quantitativer Gleichheit beruht die Gemeinschaft der Politie und die Kameradenfreundschaft, denn da wird mit demselben Maß gemessen; auf proportionaler Gleichheit beruht die Aristokratie, und zwar deren beste Form, und die Königsherrschaft, denn

nicht das (arithmetisch) Gleiche steht als Recht dem Überragenden und dem Überragten zu, sondern das proportionale. Und Entsprechendes gilt von dem Verhältnis Vater-Sohn und in den Vereinigungen (unter Bürgern) ist dieselbe Weise.

10. Man spricht aber von Freundschaft der Verwandten, der 1242a Kameraden und der Genossen, der sogenannten Bürgerfreundschaft. Bei der verwandtschaftlichen ist es so, daß sie viele Unterarten hat – die eine ist so wie bei Brüdern, die andere wie bei Vater und Söhnen – denn teils beruht sie auf proportionaler Gleichheit, teils auf quantitativer, wie die der Brüder, welche ja der Kameradenfreundschaft nahesteht, denn auch da bekommen sie Ehrungen. Bei der Entstehung der Bürgerfreundschaft ist zumeist der Nutzen maßgebend, denn man ist der Ansicht, daß sich die Menschen zusammengeschlossen haben, weil sie nicht autark waren – obwohl sie sich immerhin wohl auch zum Zwecke gemeinschaftlichen Lebens zusammengeschlossen hätten. Aber nur die Gemeinschaft der Politie und die ihr entsprechende Entartung – da gibt es nicht nur Freundschaften, sondern die Bürger haben (da) auch Gemeinschaft wie Freunde; die anderen dagegen beruhen auf Überlegenheit (des einen Teils).

Recht im vorzüglichsten Sinn aber ist das in der Freundschaft der Nützlichen, denn das ist Polisrecht. Denn von anderer Art ist das Beieinander von Säge und Handwerk: sie gehören nicht zusammen um eines gemeinsamen Zweckes willen – ihre Beziehung ist ja wie die von Seele und Werkzeug – sondern um des Benützenden willen. Natürlich bekommt auch das Werkzeug seine Pflege, die zu bekommen sein „Recht" ist, nämlich für sein Werk; denn um des Werkes willen ist es da. Auch „Bohrer-sein" bedeutet zweierlei und davon ist das Am-Werke-sein das Eigentlichere, nämlich das Bohren. Und zu dieser Art gehören auch Leib und Sklave, wie früher gesagt.

Wenn man also sucht, auf welche Weise man mit dem Freund Gemeinschaft pflegen soll, so ist das ein Suchen nach einem bestimmten Rechtsverhältnis. Denn überhaupt ist ja alles Recht auf einen Freund bezogen. Denn Recht ist Recht für bestimmte Personen, die Partner sind, und der Freund ist ein Partner; der eine teilt mit uns die Abstammung, der andere die Lebensführung. Denn der Mensch ist nicht nur ein für die Polisgemeinschaft, sondern auch ein für die Hausgemeinschaft bestimmtes Wesen, und es ist bei ihm nicht so wie bei den Tieren, daß er sich bald mit irgendeinem weiblichen oder männlichen Wesen paart, bald aber für sich als Einsiedler lebt, sondern der Mensch ist

ein Wesen, das zur Gemeinschaft mit denen bestimmt ist, an die ihn die Natur durch Verwandtschaft gebunden hat. Und so gäbe es denn Gemeinschaft und ein bestimmtes Recht, auch wenn keine Polis existierte. Hausgemeinschaft aber ist eine Form von Freundesgemeinschaft. Was nun die Beziehung von Herr und Sklave angeht, so ist sie wie die zwischen Handwerk und Werkzeug, Seele und Leib. Diese Beziehungen sind aber weder Freundschaften noch Formen der Gerechtigkeit, sondern etwas (der Gerechtigkeit) Analoges, wie auch das Heilsame nicht das Gerechte ist, sondern etwas Analoges. Die Beziehung aber von Mann und Frau ist Freundschaft und Gemeinschaft, weil sie (einander) nützlich sind. Und die Beziehung von Vater und Sohn ist dieselbe wie die der Gottheit zum Menschen und die des Wohltäters zum Empfänger und überhaupt die des von Natur Gebietenden zu dem von Natur Gehorchenden. Die gegenseitige Beziehung aber zwischen Brüdern hat sehr stark den Charakter der Kameradenfreundschaft, der auf Gleichrangigkeit beruhenden Freundschaft.

„Nie konnt' er als Bastard mich höhnen im Volk;
Als Vater für uns hat es éinen genannt:
Nur Zeus, meinen Herrn".

Dies zitiert man als Beweis, daß (Brüder) den gleichen Rang bean-
1242b spruchen. In der Hausgemeinschaft also | (werden) zuerst die Anfänge und Quellen von Freundschaft, Polisordnung und Recht (sichtbar).

Da es aber drei Arten von Freundschaft gibt, die auf der Tugend, die auf dem Nutzen und die auf der Lust beruhende, und jede davon zwei Unterarten hat – je nachdem jede einzelne Spielart auf Überlegenheit oder auf Gleichrangigkeit beruht; und da das Recht innerhalb dieser Arten dann klar ist, wenn die Auseinandersetzungen (darüber) stattgefunden haben (so gilt folgendes): in der auf Überlegenheit beruhenden Freundschaft wird das Proportionale beansprucht, aber nicht in derselben Weise (von beiden Partnern), sondern der Überlegene beansprucht es in gegenzüglicher Weise: wie er sich zu dem geringeren Partner verhalte, so müsse sich der Beitrag des Geringeren zu dem verhalten, was von seiner (des Überlegenen) Seite geschehe, wobei des letzteren Haltung die des Herrschers zum Beherrschten ist. Wenn aber diese Form (des Ausgleiches) nicht zustandekommt, so beansprucht er wenigstens das quantitativ Gleiche. Und in der Tat geschieht es so auch in den anderen Gemeinschaften: in manchen Fällen bekommen sie das quantitativ Gleiche, in anderen das proportional Gleiche. Wenn

nämlich die Partner zahlenmäßig gleiche Geldsummen eingebracht haben, so nehmen sie sich bei der Verteilung zahlenmäßig Gleiches; waren die Einbringungen ungleich, (so teilen sie) proportional. Der Unterlegene aber gibt der Proportion eine entgegengesetzte Wendung und stellt eine Verbindung übers Kreuz her. Auf diese Weise aber, so scheint es, kommt der Überlegene zu kurz und Freundschaft und Gemeinschaft werden zur offiziellen Pflichtleistung. Man muß also die Gleichheit durch etwas anderes herstellen und Proportion schaffen. Das aber ist die Ehre, also das was dem von Natur zum Herrschen Bestimmten – und der Gottheit – im Verhältnis zum Beherrschten zukommt. Es ist aber der Gewinn, der mit der Ehre ausgeglichen werden muß.

Die auf quantitativer Gleichheit beruhende Freundschaft ist die Bürgerfreundschaft und die Bürgerfreundschaft beruht auf dem Nutzen. Und wie die Polisgemeinden (aus diesem Grunde) miteinander befreundet sind, so auch die Bürger. Und wie es heißt

„Nicht mehr kennt die Gemeinde Athen die megarische Polis",

so ist es auch bei den Bürgern, wenn sie einander nicht (mehr) nützlich sind, ihre Freundschaft vielmehr (auf dem Stande angelangt) ist des „aus der Hand in die Hand". Und das Verhältnis „herrschend-beherrscht" besteht da (in der Nutzfreundschaft) nicht als ein naturgegebenes noch ist es so wie im Königtum, sondern es gilt das Prinzip des Wechsels, und der Herrschende hat nicht als Ziel wohltätig zu sein nach den Maßen der Gottheit, sondern daß ein Gleiches sei an Gewinn und Leistung. Es ist also die Basis der Gleichheit, auf der die Bürgerschaft grundsätzlich stehen will.

Die Nutzfreundschaft hat aber zwei Unterarten, die Vertragsfreundschaft und die ethische. Die Bürgerfreundschaft nun schaut auf die Gleichheit und auf die Sache, wie Verkäufer und Käufer. Daher heißt es („man gebe)

Lohn wie vereinbart dem Freund".

Wenn also die (Nutz)freundschaft auf einem Übereinkommen beruht, dann ist sie Bürgerfreundschaft und zwar Vertragsfreundschaft. Stellt man aber (die Gegenleistung) vertrauensvoll dem Partner anheim, dann will das Verhältnis grundsätzlich ethisch sein und eine Kameradenfreundschaft. Darum ist in dieser Freundschaft am meisten Veranlassung zu Vorwurf. Und der Grund ist, daß sie dem Natürlichen widerspricht. Denn Nutz- und Tugendfreundschaft sind zwei verschiedene

Dinge. Die (genannten) Partner aber wollen beides zusammen haben: 1243a ihre Gemeinschaftlichkeit hat als Zweck den Nutzen, | aber sie geben ihr die Form einer ethischen Freundschaft, im Stil der Guten. Da also Vertrauen die Grundlage ist, machen sie keine vertragliche Sicherung.

Überhaupt nämlich gibt es, innerhalb der drei Formen, in der Nutzfreundschaft am meisten Vorwürfe – denn wo Tugend ist, da gibt es keinen Vorwurf, und in der Lustfreundschaft trennt man sich, nachdem jeder seinen Teil gegeben und erhalten hat; in der Nutzfreundschaft aber löst man sich nicht sofort voneinander, wenn die Beziehung nicht vertraglich geregelt und kameradschaftlich ist –; dennoch aber gibt es in der durch Vertrag geregelten Nutzfreundschaft keinen Anlaß zu Vorwurf. Die vertraglich geregelte Auflösung richtet sich nach dem Geld, indem dieses ja das Maß für das Gleiche ist; die Auflösung der ethischen Freundschaft aber beruht auf Freiwilligkeit. Daher gibt es mancherorts ein Gesetz für solche die auf diese Weise freundschaftlich vergesellschaftet sind, nach welchem bei freiwilligen Geschäftsabmachungen keine Bereinigung durch Prozeß zugelassen ist – und das ist eine richtige Bestimmung. Denn im Wesen des Guten liegt es, daß es für ihn kein Recht (durch Prozeß) gibt, und in diesem Fall gehen die Partner ihre Abmachung auf Grund von Tugend und Vertrauen ein. Bei dieser Freundschaft aber wechselt bei den Freunden der Standpunkt für die Vorwürfe, auf beiden Seiten, in welcher Richtung nämlich jeder der beiden Partner seine Stimme erheben will, wo sie doch auf Grund ethischer Freundschaft Vertrauen gefaßt haben und nicht auf Grund vertraglicher Abmachung.

Und es ist in der Tat eine Aporie, auf welche von zwei Arten bestimmt werden soll, was Recht ist: ob man auf die geleistete Sache schauen, also nach dem Wieviel fragen soll – oder nach der Art des Wertes für den Empfänger. Es kann ja sein wie Theognis sagt:

„Klein ist die Sache für dich; groß ist sie, Göttin, für mich“;

es kann aber auch das Gegenteil der Fall sein, daß, wie es in der bekannten Geschichte heißt, „dieses für dich ein Spiel, für mich aber den Tod bedeutet“. Daher, haben wir gesagt, kommen die Vorwürfe. Der Partner A nämlich beansprucht eine (große) Gegenleistung, da seine Leistung groß gewesen sei, sofern sie auf die Bitte von B hin geschehen sei, oder mit einer anderen Begründung dieser Art, indem er betont, wieviel (seine Hilfe) zum Nutzen von B vermocht habe – während kein Wort darüber fällt, was sie für ihn selbst (A) bedeutet

habe (nämlich wenig). Der Partner B dagegen betont, wie hoch (= wie billig) die Gabe dem Geber (A) zu stehen gekommen sei, dagegen nicht, wie groß ihr Wert für den Empfänger (B) selbst gewesen war. Ein andermal aber (spricht B) auch vom reinen Standpunkt des Empfangenden aus und es wechselt der Standpunkt. B nämlich sagt, wie wenig doch für ihn herausgekommen sei, während A betont, wie entscheidend seine Hilfe für B gewesen sei. Wenn einer zum Beispiel unter persönlicher Gefahr einen Nutzen von einer Drachme gebracht hat, so betont A die Größe der Gefahr, B die „Größe" des Geldbetrags, wie die Leute es bei der Rückzahlung von Geldbeträgen machen. Denn auch da geht es um diesen Punkt: der eine betont, wie es damals war, der andere, wie es jetzt ist – außer sie haben eine vertragliche Absprache getroffen.

Die Bürgerfreundschaft also schaut auf das Übereinkommen und die Sache, die ethische auf die Intention. Darin verkörpert sich somit ein höherer Grad von Gerechtem, das ist Freundschaftsgerechtigkeit. Die Ursache des Streitens aber liegt darin, daß die ethische Freundschaft ein Schöneres, Nutzfreundschaft aber notwendiger ist. Sie fangen aber die Freundschaft an wie die ethischen Freunde und als wäre Tugend der Beweggrund. Wenn aber Egoistisches in die Quere kommt, dann wird offenbar, daß sie anderen Sinnes gewesen waren. Für die Vielen nämlich ist das Streben nach dem Schönen nur ein Luxus; daher auch | das nach der schöneren Freundschaft. So ist also klar, 1243b
wie in diesen Dingen zu unterscheiden ist: sind sie Tugendfreunde, so muß man auf die Intention schauen, ob sie (bei beiden) die gleiche ist, und weitere Ansprüche darf keiner an den anderen stellen. Haben sie sich aber im Sinne der Nutz- oder Bürgerfreundschaft befreundet, so muß man zusehen, wie auf Grund von Übereinkommen ein Vorteil (für sie) herauskommen könnte. Wenn aber der eine behauptet, sie seien in diesem, der andere, sie seien in jenem Sinne freund, so ist es nicht richtig, in dem einen Fall, wo Gegenleistung fällig ist, von der (anderen), der schönen Freundschaft daherzureden; und für den anderen Fall gilt das Entsprechende. Sondern, nachdem sie keine Absprache getroffen haben, daß wie bei der ethischen Freundschaft verfahren werden solle, muß ein Schiedsrichter her und kein Partner darf den andern durch schauspielerische Tricks täuschen. Und so muß es der Partner zufrieden sein, wie er eben dabei wegkommt. Daß es aber in der ethischen Freundschaft auf die Intention ankommt, ist klar, denn selbst wenn ein Partner große Hilfe erfahren hätte, aber aus Unver-

mögen keine (entsprechende) Gegenleistung bieten konnte, sondern nur eben so wie er's vermochte, so ist die Sache in Ordnung: auch die Gottheit begnügt sich ja damit, von uns Opfer zu erhalten so gut wir es eben können. Einem Geschäftsmann freilich wird es nicht ausreichen, wenn der Käufer sagt, mehr könne er nicht zahlen. Auch einem Geldverleiher nicht.

Viele Anlässe zu Vorwurf gibt es innerhalb der Freundschaften für jene Partner, deren Interessen nicht auf gerader Linie liegen, und das Recht in den Blick zu bekommen ist nicht leicht; denn es ist schwer mit diesem einen Maß das zu messen, was nicht in gerader Linie liegt, wie zum Beispiel die Interessen bei erotischen Verhältnissen. Denn der eine sucht seinen Partner als den Lustbringer, weil er mit ihm leben will, der letztere aber bisweilen den Liebhaber weil er nützlich ist. Hat aber die Leidenschaft aufgehört, so ändert sich mit dem einen auch der andere und dann berechnen sie das quid pro quo. Und (sie entzweien sich) wie Python und Pammenes sich entzweit haben, und wie es im allgemeinen Lehrer und Schüler tun, da sich Wissen und Geld nicht mit einem Maß messen lassen. Und so bekam Herodikos, der Arzt, Differenzen mit dem Patienten der nur wenig zahlen wollte. Und so der Kitharasänger und der König; dem ging es nämlich bei diesem Verhältnis um die Lust, dem Künstler aber um das Geld. Als aber der König zahlen sollte, da nahm er für sich den Part des Lustbringers in Anspruch und behauptete: wie jener durch seinen Gesang erfreut habe, so habe auch er Freude gemacht indem er Hoffnung (auf Lohn) erweckte. Indes ist auch hier ganz klar, wie zu entscheiden ist: einheitlich muß auch hier gemessen werden, aber nicht mit ein und derselben Maßeinheit, sondern mit dem Verhältnisgleichen. Proportional nämlich muß gemessen werden, so wie auch die Bürgergemeinschaften gemessen werden. Denn wie soll Gemeinschaft entstehen zwischen Bauer und Schuster, wenn es nicht gelingen will, die Leistungen der beiden proportional auszugleichen? Da aber wo keine geradlinige Beziehung besteht, ist das Proportionale das Maß. Zum Beispiel, wenn einer bei einer Beschwerde erklärt, er habe Wissen gegeben, und der andere sagt, er habe jenem Geld dafür gegeben, ⟨so ist proportional⟩ das Wissen im Verhältnis zum Reichen zu messen und (ist zu messen) was in Richtung auf das eine wie auf das andere gegeben worden ist. Hat nämlich der eine die Hälfte des Minderwertigeren gegeben, der andere aber nicht einmal einen kleinen Teil des Wertvolleren, so hat offenbar der letztere das Recht verletzt. Es ist aber auch hier von vornherein

Anlaß zu Streit, wenn der eine behauptet, sie hätten sich aus Nützlichkeitserwägungen zusammengeschlossen, der andere dies aber verneint und sagt, dies wäre geschehen im Sinne einer anderen Freundschaft.

11. | Was aber einen Menschen betrifft, der gut ist und der uns auf 1244a Grund der Tugend befreundet ist, so muß man untersuchen, ob man ihm durch nützliche Leistungen dienen und ihm helfen soll oder dem der einen Gegendienst leistet und dazu in der Lage ist. Das aber ist dasselbe Problem, wie dies, ob man dem Freund oder nicht vielmehr dem wertvollen Menschen Gutes tun soll. Wenn einer nämlich Freund und wertvoll zugleich ist, so ist die Entscheidung wohl nicht allzu schwer – außer man steigert das eine Moment und bagatellisiert das andere, indem man das Freund-sein sehr stark, das Gut-sein dagegen nur schwach bewertet. Wenn aber ⟨Freund und wertvoll⟩ nicht ⟨zusammenfallen⟩, entstehen viele Probleme; zum Beispiel wenn der eine ⟨Freund⟩ war, aber es in Zukunft nicht sein wird; oder wenn der eine ⟨Freund⟩ sein wird, aber es noch nicht ist; oder wenn einer gegenwärtig ⟨Freund⟩ ist, aber es nicht war und nicht sein wird. Aber jenes erstere ist mühsamer. Denn es ist wohl etwas daran, wenn Euripides sagt:

„Für gutes Wort ist gutes Wort als Lohn genug,
Doch gute Tat wird nur durch andre Tat belohnt".

Und man braucht dem Vater nicht alles und jedes zu leisten, sondern es gibt anderes was der Mutter zusteht, wenn auch der Vater höheren Rang hat. Denn es wird ja auch dem Zeus nicht alles und jedes geopfert und er bekommt nicht alle Ehren, sondern nur gewisse. So wird man also wohl einiges dem Freund zu leisten haben, der nützlich ist, anderes dem der gut ist. Zum Beispiel muß man nicht, wenn uns jemand Nahrung und die notwendigen Dinge gibt, mit diesem auch zusammenleben. Und es ist wirklich nicht nötig, dem Freund, dem wir Lebensgemeinschaft mit uns gewähren, das zu geben was nicht er, sondern ein nützlicher Freund leistet. Aber ⟨Liebhaber⟩ die dies tun und alles [gegen die Schicklichkeit verstoßen] dem Geliebten geben, sind nichtswürdig.

Und die in den Diskussionen vorgebrachten Definitionen der Freundschaft sind alle in einem gewissen Sinn Begriffsbestimmungen der Freundschaft, aber sie gehen nicht auf ein und dieselbe Freundschaft. Einerseits nämlich (1) die Bestimmung, daß es dem Nutzfreund eigentümlich ist das für den Partner Gute zu wünschen, und daß dies dem Wohltäter eigentümlich ist und praktisch jedem beliebigen Freund –

denn diese Definitionsweise liefert kein (artunterscheidendes) Merkmal für Freundschaften –; andererseits daß wir (2) dem einen die Existenz, mit dem anderen (3) das Zusammenleben wünschen, und daß (4) dem durch die Lust mit uns Befreundeten das Mitempfinden in Leid und Freude eigentümlich ist – alle diese Definitionen passen auf beliebige Freundschaftsformen, aber auf eine einzige passen sie wirklich nicht. Daher gibt es ihrer viele und jede scheint zwar auf eine einzige Freundschaft zu gehen, in Wirklichkeit aber ist es nicht so, zum Beispiel (2′) die Bestimmung „Willensentscheidung für die Existenz des Freundes". Denn auch der auf der Basis der Überlegenheit Befreundete und der Wohltäter wünscht seinem Werk die Existenz, und auch dem der uns die Existenz gegeben hat, muß man seinerseits eine Gegenleistung geben, aber leben muß man nicht mit ihm, sondern mit dem Freund, der Lust gibt.

Manche Freunde begehen gegeneinander Unrecht, denn ihre Liebe gilt mehr den Sachen, aber nicht dem der sie hat. Daher liebt (ein solcher schließlich) auch die Besitzer der Sachen auf die Weise wie er sich für den Wein entschieden hat, weil er süß ist, und für Reichtum weil er nützlich ist; denn der Besitzer ist nützlicher. Daher ärgert sich schließlich der Besitzer, da es so aussieht als habe der andere ein Mehr dem Minderwertigeren vorgezogen. Die anderen aber reagieren darauf mit Vorwürfen, denn jetzt suchen sie in ihm den Freund der gut ist, während sie zuvor den gesucht hatten der ihnen Lust oder Nutzen zu bieten hatte.

1244b 12. | Eine Untersuchung ist notwendig über die Autarkie (des Menschen) und die Freundschaft, also zu fragen, wie sie sich zueinander verhalten. Man kann nämlich zweifeln, ob es, wenn jemand in jeder Hinsicht autark ist, für diesen einen Freund geben kann, vorausgesetzt es geschehe wegen einer Bedürftigkeit unserer Natur, daß man einen Freund sucht. Wenn aber gelten soll, daß der Gute, vorausgesetzt daß der Besitz der Tugend das Glück ausmacht, im vollsten Sinne autark ist, wozu braucht er dann noch einen Freund? Es ist doch für den autarken Mann charakteristisch, weder Menschen zu brauchen, die ihm nützen, noch solche die ihm Lust bereiten, noch auch das Zusammenleben (mit ihnen). Denn ihm genügt seine eigene Gesellschaft. Am offenkundigsten ist dies bei dem Gott, denn es ist klar: da er nichts braucht, wird er auch keinen Freund brauchen, und er selber wird auch nicht einem Herrn zu eigen gehören. Und somit wird auch der Mensch auf der höchsten Stufe des Glücks am wenigsten eines

Freundes bedürfen, außer soweit es unmöglich ist autark zu sein. Es kann also gar nicht anders sein als daß der Mensch, der das vollkommenste Leben führt, die wenigsten Freunde hat und daß sie immer weniger werden und daß er sich nicht darum bemüht Freunde zu bekommen, vielmehr nicht nur auf die Nützlichen geringen Wert legt, sondern auch auf die mit denen das Zusammenleben wählenswert wäre. Indes zeigt sich wirklich auch in diesem Fall, daß der Freund nicht da ist um der Brauchbarkeit und nicht um des Vorteils willen, sondern daß der Tugendfreund der einzige Freund ist. Denn wenn wir gar keiner Sache bedürftig sind, dann sucht jeder nach solchen, die mit ihm den Genuß teilen könnten und eher solche, denen er Gutes tun kann als solche, die ihm Gutes erweisen könnten. Und wir haben ein besseres Urteilsvermögen, wenn wir autark sind – also dann wenn wir ganz besonders Freunde brauchen, die es wert sind mit uns zu leben – als wenn wir in bedürftigem Zustande sind.

Was aber die vorliegende Aporie betrifft, so muß man zusehen, ob wir nicht teils richtig argumentieren, teils aber das Richtige nicht gewahr werden wegen der Parallelisierung (von Gott und Mensch). Die Sache wird aber klar, wenn wir begrifflich fassen, was Leben als Aktualität und als Endziel ist. Nun, es ist klar, daß „leben" so viel ist wie wahrnehmen und erkennen. Und somit bedeutet in Gemeinsamkeit leben soviel wie gemeinsame Wahrnehmungen und gemeinsame Erkenntnisse haben. Sich selbst wahrzunehmen und sich selbst zu erkennen ist aber für jeden Menschen der größte Wert und deshalb ist allen Menschen der Trieb zu leben von Natur eingepflanzt, denn man muß als gültig setzen, daß Leben ein Erkennen ist. Wenn also jemand das Erkennen abtrennen und selbständig für sich stellen und nicht ⟨mit dem Leben in eins sehen⟩ wollte – dies freilich liegt nicht auf der Hand, wie in dem Buche geschrieben ist; tatsächlich aber braucht es durchaus nicht verborgen zu sein – so wäre dies gleichbedeutend damit daß ein anderer erkennt statt meiner, und dies wäre so wie wenn ein anderer lebte statt meiner. Mit gutem Grund aber ist sich selbst wahrnehmen und (sich selbst) erkennen der größere Wert. Man muß nämlich zwei in dem Buch enthaltene Dinge vereinigen: (a) daß das Leben und daß das Gute wählenswert ist, und (b) – was daraus folgt – daß sie wählenswert sind, weil ihnen | jene bekannte 1245a
Werthaftigkeit eigen ist. Wenn also in jener bekannten Doppelreihe die eine Reihe immer zur Klasse des Wählenswerten gehört, so (gehören ihr) auch das Erkennbare und das Wahrnehmbare (an), um es

kurz zu sagen: durch das Teilnehmen an der begrenzten Wesenheit. Folglich ist der Wunsch sich selbst wahrzunehmen identisch mit dem Wunsch ein Wesen von solcher Art zu sein. Da wir nun aber nicht ohne weiteres schon jedes von diesen (= erkennbar, wahrnehmbar, begrenzt) sind, sondern nur kraft der Teilhabe an den Vermögen (hiezu), im Vollzug des Wahrnehmens und Erkennens – denn indem man sich wahrnehmend verhält, wird man selber wahrnehmbar, auf die Weise und in der Hinsicht, in der man vorher selber wahrnimmt, und inwiefern man wahrnimmt und dem Objekt entsprechend; und ebenso ist es beim Erkennenden, daß er selber erkennbar wird – daher ist dies der Grund, warum man immer leben will: weil man nämlich immer erkennen will; dies aber weil man selber Erkenntnisobjekt sein will.

Das sieht nun so aus als ob es von einem gewissen Gesichtspunkt aus töricht wäre, im Zusammenleben einen Wert zu sehen – (1) zunächst einmal bei den Dingen, die auch den Tieren (mit uns) gemeinsam sind, zum Beispiel gemeinsam essen und gemeinsam trinken; denn was macht es schon aus, ob sich dies abspielt während man in der Nähe des andern ist oder getrennt von ihm, wenn du das (miteinander) Sprechen wegnimmst? (2) Tatsächlich ist indes auch das Teilnehmen an Gesprächen ein weiteres Indifferentes, falls es Allerweltsgespräche sind. Damit zusammenzunehmen ist (3) das Argument, daß es für Freunde die autark sind, weder die Möglichkeit des Lehrens noch des Lernens gibt; ist er nämlich ein Lernender, so ist er selbst (noch) nicht in der richtigen Verfassung; lehrt er, so ist es der Freund nicht, und doch gilt „Gleichheit ist Freundschaft" – aber es ist doch nun einmal Tatsache, und alle finden wir ein größeres Vergnügen dabei, an den Gütern zusammen mit Freunden teilzuhaben, in dem Ausmaß wie ein Sonderinteresse berührt wird, und zwar teilzuhaben an einem möglichst vorzüglichen Gut. Aber innerhalb dessen ist es so, daß der eine den materiellen Genuß teilt, der andere die Schau des Künstlerisch-Schönen, und der dritte das philosophische Gespräch. Und auch die Gemeinsamkeit des Ortes muß für Freunde gegeben sein; daher heißt es „der ferne Freund ist eine Qual". Man sollte sich also, wenn das geschieht (was dieser Satz ausspricht), nicht voneinander entfernen. Daher sieht man im erotischen Verhältnis etwas der Freundschaft Ähnliches; denn der Liebhaber verlangt nach dem Zusammenleben, allerdings nicht so wie es am richtigsten wäre, sondern nach dem sinnlichen.

Die Argumentation also sagt die weiter oben vorgetragenen Dinge, in Form einer Aporie. Auf der anderen Seite aber stehen die Tatsachen

und sie treten auf die zuletzt erwähnte Weise in Erscheinung. Somit
ist offenbar, daß uns der aporetische Gedankengang irgendwie ins
Falsche abdrängt. Man muß zusehen, woher uns das Richtige kommen
kann: der Freund will seinem Wesen nach, so wie das Sprichwort sagt, 30
„ein zweiter Herakles“ sein, ein zweites Ich. Aber da ist nun einmal
das Auseinander und es ist schwer, daß Einheit entstehe. Zwar ist
von Natur aus (Gleiches mit Gleichem) höchlichst verwandt, aber die
Gleichheit bezieht sich beim einen (nur) auf den Körper, beim anderen
(nur) auf das Seelische, und dabei kommt es noch vor, daß sie sich
nur jeweils auf Teile davon bezieht. Und doch will nichts destoweniger
der Freund ein zweites, getrenntes Ich sein. Folglich bedeutet den 35
Freund wahrnehmen so viel wie in gewisser Weise sich selbst wahrnehmen und in gewisser Weise sich selbst erkennen. Es hat also schon
seinen guten Grund, daß die Gemeinsamkeit des Genießens und das
Zusammenleben mit dem Freund auch in den trivialen Formen etwas
Lustvolles ist – es ist ja immer auch zugleich dabei die Wahrnehmung,
wie wir oben sagten, des eigenen Ich – daß aber die Gemeinsamkeit im
feineren Genuß noch mehr Lust enthält. Davon aber ist die Ursache
die: | je höher das Gut ist, in dessen Genuß man seiner selbst gewahr 1245 b
wird, desto größer ist jeweils die Lust. Und dies ist bald ein Erleben,
bald ein Handeln, bald etwas anderes. Wenn es aber so sein soll, daß
das Ich glücklich lebt und so auch der Freund, und daß man im Zusammenleben zusammen wirkt, so gehört die Gemeinsamkeit (des Ich
und Du) gewiß in vorzüglicher Weise zu den Dingen, die Telos-Rang
haben. Daher soll man gemeinsam (das Schöne) betrachten und ge- 5
meinsam Feste feiern, nicht die, wo Essen und das (Primitiv-)Notwendige eine Rolle spielen, denn solches Genießen gilt als schlechte
Form gegenseitigen Verkehrs. Aber jeder wünscht sich Lebensgemeinschaft im Rahmen jenes Endzwecks, der ihm erreichbar ist. Läßt sich
das nicht verwirklichen, so ziehen es die Menschen vor, gerade im
Wohltun und Wohltatempfangen den Sinn der Freundschaft zu erfüllen.

Daß man also zusammenleben soll und daß sich alle gerade dies 10
wünschen und daß gerade der glücklichste und wertvollste Mensch
seinem Wesen nach zum Zusammenleben drängt, ist klar. Daß aber
auf Grund des (Gottes-)Arguments das Gegenteil herauskam, auch
dies geschah mit gutem Grund, da dieses etwas feststellt was richtig
ist. Denn indem das Argument den Parallelfall in Verbindung (mit
dem Menschen) bringt, kommt die Lösung zustande. Weil nämlich
Gott nicht so ist daß er einen Freund braucht, erachtete es das Argu- 15

ment für richtig, daß auch der (dem Gott) Gleiche (keinen brauche). Indes, nach diesem Argument würde der hochwertige Mensch nicht einmal (etwas außerhalb seiner) denkend erfassen können. Denn nicht in dem Sinn (wie der Mensch) ist der Gott glücklich, sondern sein Glück ist höheren Ranges, so daß der Gegenstand seines Denkens kein anderer sein kann als er selbst. Der Grund aber davon ist, daß für uns das Glück eine Bezogenheit nach außen hat, für Gott aber gilt, daß er selbst allein sein eigenes Glück ist.

Und was unser Suchen und unseren Wunsch betrifft viele Freunde zu haben, während wir im gleichen Atemzug das Wort aussprechen: „Keinen Freund hat, wer viele Freunde hat“ – es ist beides richtig. Denn wenn es möglich ist mit vielen Freunden zugleich zusammenzuleben und gemeinsame Wahrnehmungen und Empfindungen zu haben, so ist eine möglichst große Zahl von Freunden das Vorzüglichste. Da dies aber außerordentlich beschwerlich ist, so muß sich notwendig die Aktivität gemeinschaftlichen Erlebens auf eine relativ kleine Zahl beschränken. Es ist also nicht nur schwer sich viele Freunde zu erwerben – denn das bedarf der Erprobung – sondern auch, wenn man sie hat, mit ihnen umzugehen.

Und manchmal wünschen wir, daß es dem den wir lieben, gut geht, aber ferne von uns, und dann wieder, daß er an demselben wie wir teilhabe, wie es denn überhaupt als Freundschaftsmerkmal gilt beisammen sein zu wollen. Wenn nämlich Anwesenheit und gleichzeitiges Glücklichsein des Freundes möglich ist, so ziehen alle dies vor. Ist aber beides zusammen nicht möglich, ja dann ist es so wie bei Herakles: da hätte es seine Mutter wohl lieber gesehen, er wäre ein Gott als daß er zwar in ihrer Gesellschaft weilte – aber als Knecht des Eurystheus. Man könnte ja etwas Ähnliches sagen wie das was der Spartaner scherzend antwortete als ihn jemand in Sturmesnot die Dioskuren herbeirufen hieß. Es gilt aber als charakteristisch für den freundschaftlich Liebenden, daß er (den Freund) von der unmittelbaren Teilhabe an schwierigen Situationen ausgeschlossen sehen will, während es den Freundschaftspartner kennzeichnet, daß er unmittelbar mit dabeisein will – und beides hat seinen guten Grund. Denn nichts darf dem Freund so betrüblich sein als den Partner in Betrübnis zu sehen, und es gilt als ungehörig seinen eigenen Vorteil zu wollen. Daher der Widerstand gegen das unmittelbare Teilhaben (am Leid). Es genüge nämlich (so meinen sie), daß sie selbst Ungemach leiden, damit
1246a sie nicht als Menschen dastehen, die auf ihren eigenen Vorteil | schauen

und sogar die Lust wählen, während der Freund in Betrübnis ist. Ferner das Argument, daß sie leichteren Herzens sind, wenn sie nicht allein das Ungemach zu tragen haben.

Da aber sowohl das Glück als auch das Beisammen wählenswert ist. so ist offenbar wählenswerter ein Beisammensein bei kleinerem Glücksfall als ein Getrenntsein bei größerem. Da aber unklar ist, welches Gewicht das Beisammen hat, kommt es zu Meinungsverschiedenheiten und (die einen) denken, (a) daß das unmittelbare Teilhaben an allem ein Freundschaftsmerkmal sei, wie man zum Beispiel sagt, das unmittelbare Zusammengenießen von Speisen, und zwar von gleichen, sei angenehmer. Die anderen dagegen (b) wünschen das Beisammen nicht – wiewohl sie, wenn einer Extremfälle setzen würde, zugeben (es sei das Beisammen angenehmer), wenn man im äußersten Unglück ist, als getrennt voneinander zu sein im äußersten Glück.

Nicht viel anders wie bei dem eben Dargestellten steht es in Fällen von Unglück. Bald nämlich (a) wünschen wir uns, daß die Freunde nicht da seien und daß wir sie nicht (zu) betrüben (brauchen), wenn (nämlich) zu erwarten ist, daß sie uns doch nicht werden helfen können, bald aber (b) ist es (für uns) größte Freude, wenn sie da sind. Die Sache mit diesem Widerspruch ist aber auch recht wohl verständlich. Der Grund nämlich, warum es so kommt, liegt in dem früher Gesagten und auch darin, daß wir einerseits schlechthin eine Abneigung dagegen haben, den Freund in Betrübnis oder in schlechter Verfassung vor Augen zu haben – geradeso wie wir uns selbst (in solcher Situation nicht mehr sehen wollen). Andererseits aber bedeutet den Freund zu sehen für uns eine Lust so groß wie nur irgendeine, aus dem gesagten Grund, und (wenn wir ihn) frei von Krankheit (sehen), obwohl wir selbst krank sind. Was also von diesen beiden Möglichkeiten lustvoller ist, das gibt den Ausschlag, ob wir uns wünschen, daß der Freund da sei oder daß er nicht da sei. Und es kommt vor, daß dies auch bei den minderwertigen Menschen geschieht und zwar aus demselben Grund. Denn sie brennen darauf, daß die Freunde nicht glücklich sind, ja nicht einmal mehr am Leben bleiben, wenn sie (die Minderwertigen) ihrerseits im Unglück sind. Daher kommt es vor, daß Liebhaber sich selbst und ihre Geliebten töten, denn (die Geliebten, so meinen sie) spüren (wenn sie am Leben bleiben) ihr eigenes Elend noch schärfer, geradeso wie auch der, welcher die Erinnerung an sein einstiges Glück aufrechterhält, sein Unglück schärfer empfindet als wenn er das Bewußtsein hat, daß Unglück bei ihm ein Dauerzustand ist.

BUCH VIII

1. (= VII 13) Man könnte aber die Aporie vorbringen, ob jedes Ding gebraucht werden kann sowohl (1) zu seinem eigentlichen Zweck als auch (2) in uneigentlicher Weise, und letzteres entweder (a) insofern es als es selbst oder (b) andererseits nur in beiläufiger Weise gebraucht wird, zum Beispiel das Auge als solches, zum Sehen (1′) oder in uneigentlicher Weise zum Schielen (2′a′), indem man es verdreht, so daß das eine Ding als zwei erscheint. Diese beiden (1′2′a′) Gebrauchsweisen nun beruhen auf der Benützung des Auges als Auge, eine weitere aber ist nur beiläufig (2′b′), zum Beispiel wenn man die Möglichkeit hat ein Ding zu verkaufen oder jemandem zu überlassen. Entsprechend ist es mit dem Wissen: man kann einen echten Gebrauch davon machen und einen falschen, zum Beispiel wenn einer absichtlich falsch schreibt, so gebraucht er in diesem Augenblick das Wissen so als ob es Unwissenheit wäre. Er verdreht gleichsam die Hand. Und die Tänzerinnen gebrauchen manchmal den Fuß als Arm und diesen als Fuß.

Wenn also alle Tugenden Arten des Wissens wären, so könnte man auch die Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit gebrauchen und man würde also Unrecht tun indem man (a) von der Gerechtigkeit aus unrechte Handlungen begeht, so wie man die Unwissenheits-Handlungen vom Wissen aus begehen könnte. Wenn das aber unmöglich ist, dann ist | klar, daß auch die Tugenden nicht Arten des Wissens sind. Und selbst wenn es zwar nicht möglich ist, daß Unwissend-sein vom Wissen herkommt, sondern man (b) nur irren und Dinge tun kann, die sich mit dem was aus Unwissenheit hervorgeht (äußerlich) decken, so wird doch sicherlich niemand von der Gerechtigkeit aus so handeln können wie er aus Ungerechtigkeit handeln würde. Da aber (sittliche) Einsicht ein Wissen und etwas Richtiges ist, so könnte es bei ihr geradeso sein wie beim Wissen. Man könnte (a′) nicht-einsichtig handeln trotz der Einsicht und könnte (b′) dieselben Fehler machen wie sie der Nichteinsichtige macht. Wenn es aber von jedem Ding als solchem nur ein einfaches Gebrauchen gäbe, ja dann würden die Menschen tatsächlich, indem sie so handeln, einsichtig handeln.

Bei den anderen Arten des Wissens nun bewirkt eine andere, eine übergeordnete, die Wendung. Aber welches Wissen könnte die Wendung jenes Wissens bewirken, das allen Wissensformen übergeordnet ist? Da gibt es nämlich keine weitere Wissensart mehr oder Intuition. Aber auch die ethische Tugend (könnte die Wendung) nicht (bewirken). Denn die sittliche Einsicht macht ja ihrerseits Gebrauch von der ethischen Tugend. Denn die Tugend des Herrschenden macht Gebrauch von der des Beherrschten. Wo kommt das also vor? Ist es vielleicht so wie man von der Unbeherrschtheit als einer Schlechtigkeit des irrationalen Seelenteils spricht und wie man sagt, daß der Unbeherrschte irgendwie zuchtlos ist: (1) er ist zwar im Besitz des Verstandes, und doch, wenn die Begierde (zu) stark ist, gelänge es ihr schließlich diesen zu wenden und seine Berechnungen würden ihn dann zum Gegenteiligen führen? Oder ist es ⟨im Gegenzug⟩ klar, daß sie auch dann, (2) wenn im irrationalen Teil Tugend, im rationalen aber Unwissenheit ist, gewendet werden, auf eine zweite Art? So daß dann der Fall eintreten kann, daß man von der Gerechtigkeit einen Gebrauch macht, der nicht gerecht, und das heißt schlecht ist, und von der sittlichen Einsicht einen der nicht-einsichtig ist. Und so müßte dann auch das Gegenteilige anzunehmen sein. Denn es wäre absurd, (1′) daß Minderwertigkeit, wenn sie einmal im irrationalen Teil drinnen ist, in der Lage sein sollte die im rationalen Teil vorhandene Tugend zu wenden und diesen unwissend zu machen, daß aber (2′) die Tugend die im irrationalen Teil ist, während ⟨im rationalen⟩ Unwissenheit einwohnt, nicht in der Lage sein sollte, diese zu wenden und einsichtiges Urteil herbeizuführen und zum ⟨Tun des⟩ Gehörigen zu veranlassen – und daß andererseits die sittliche Einsicht, die im rationalen Teil, nicht zuwegebringen sollte, daß die im irrationalen Teil befindliche Zuchtlosigkeit besonnen handelt, worin bekanntlich die Beherrschtheit besteht. Folglich muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß von der Unwissenheit aus einsichtig gehandelt werde. Es ist das aber absurd, ganz besonders dies, daß man von der Unwissenheit aus einen einsichtigen Gebrauch soll machen können (von der sittlichen Einsicht). Denn dies sehen wir sonst nirgends. Die Zuchtlosigkeit kann zum Beispiel die Heilkunst oder die Schreibkunst verdrehen, aber sie kann nicht die Unwissenheit wenden, wenn sie (dieser) gegenübersteht. Weil nämlich nicht in ihr die überlegene Kraft ist, sondern weil es vielmehr, generell gesagt, die Tugend mit der ihr eigenen überlegenen Kraft ist, die in (wirksamer) Relation zur Schlechtigkeit steht. Denn

all das was zu tun im Vermögen des Ungerechten steht, das vermag der Gerechte zu tun, und generell gilt, daß der Begriff „Vermögen" den Begriff „Unvermögen" in sich einschließt. Somit ist klar, daß dies eine Einheit ist: sittliche Einsicht und sittliche Werthaftigkeit jener Zuständlichkeiten des Irrationalen. Und richtig ist jener sokratische Satz, daß nichts stärker ist als die sittliche Einsicht. Nur daß er sie als „Wissen" faßte, war nicht richtig, denn sie ist eine Tugend, nicht Wissen, vielmehr eine andere Art des Erkennens.

2.(= VII 14) Da aber nicht nur die Einsicht und die ethische Tugend glückliches Handeln bewirkt, sondern wir auch von einem Glückbegünstigten sagen, er sei und handle glücklich – womit wir
1247a ausdrücken, daß auch | Glücksgunst glückliches Handeln bewirke und zwar gerade so wie das Wissen – so muß man untersuchen, ob die Tatsache, daß der eine glückbegünstigt ist und der andere nicht, von Natur gegeben ist oder nicht, und wie es sich damit verhält. Daß es nämlich Leute gibt, die glückbegünstigt sind, ist eine Erfahrungstatsache. Denn obwohl sie keine *Einsicht* haben, gelingt ihnen vieles in Dingen, die dem Zufall unterstehen; manche wiederum haben da Erfolg, wo zwar fachliches Können wichtig ist, aber doch auch viel Zufall hereinspielt, zum Beispiel in Strategie und Schiffsführung. Sind sie nun Glücksmänner, weil sie in ihrem Beruf firm sind oder nicht (vielmehr), weil sie ganz von allein schon eine bestimmte Qualität haben, die ihnen das Gelingen bei ihren Unternehmungen sichert? Das ist nämlich landläufige Meinung, daß sie von *Natur* so sind, und es ist die Natur, die bestimmte Qualitäten in die Menschen legt, und schon gleich bei der Geburt sind die Unterschiede da, wie zum Beispiel die einen hell-, die anderen schwarzäugig sind, indem sie eine individuelle Qualität haben *müssen*, und so scheiden sich auch jene die von Glück begünstigt sind und die es nicht sind. Daß sie nämlich nicht auf Grund von Einsicht Erfolg haben, ist klar, denn die Einsicht ist nicht irrational, sondern kann einen Grund angeben, warum sie so handelt, während die Glücksmänner nicht sagen könnten, warum sie Erfolg haben: das wäre ja dann fachliches Können. Denn es ist klar: weil sie keine Einsicht haben, (deshalb haben sie Erfolg), nicht weil sie von anderen Dingen nichts verstehen – was ja in keiner Weise befremdlich ist; da war zum Beispiel Hippokrates, als Mathematiker erfolgreich, aber in den anderen Dingen war er notorisch blöde und ohne Einsicht, und, so wird erzählt, aus Dummheit sei er bei einer Handelsreise von den Zollpächtern in Byzanz um viel Gold geprellt worden –, sondern weil sie

auch in den Glücksdingen keinen Verstand haben. Im Seehandel haben nämlich nicht die besten Fachleute das Glück auf ihrer Seite, sondern es ist wie beim Fall der Würfel: der eine wirft nichts, der andere tut den Wurf so wie er von Natur die Glückshand hat – oder deshalb, wie man sich ausdrückt, weil er von Gott geliebt wird, das heißt, weil das Erfolgschaffende etwas ist was von außen kommt, so wie zum Beispiel ein schlechtgezimmertes Schiff oft bessere Fahrt macht, aber nicht von sich aus, sondern weil es einen tüchtigen Steuermann hat. Aber auf diese Weise hat der Glücksmann einen guten Daimon als Steuermann! Indes, es ist absurd, daß ein Gott oder Daimon einen solchen Menschen lieben sollte und nicht vielmehr den Mann des vollen Wertes und der vollen Einsicht. Wenn also notwendigerweise der Erfolg durch Natur, Verstand oder eine Art (göttlicher) Vormundschaft zustandekommt, die beiden letzteren aber ausscheiden, so beruht Glücksgunst auf Naturanlage.

Nun ist es aber gewiß so, daß die Natur Ursache dessen ist, was sich entweder immer oder doch im großen und ganzen auf die gleiche Weise verhält, während der Zufall Gegenteiliges wirkt. (1) Wenn es also für ein Charakteristikum des Zufalls gilt, daß man in unberechenbarer Weise Erfolg hat – indes, wenn man durch Zufall (Erfolg hat) wäre man ja ein Glückbegünstigter! – so kann das Ursächliche nicht von der Art sein, daß es immer oder doch im großen und ganzen (Gleiches bewirkt). (2) Ferner, wenn jemand deshalb weil ihm eine bestimmte Qualität eignet, Erfolg oder Mißerfolg haben muß, so wie einer nicht scharf sieht, weil er helläugig ist, so steckt dahinter als Ursache nicht der Zufall, sondern die Natur: er ist also nicht von „Glück“, sondern von der Natur begünstigt. Man muß also folgendes als Ergebnis aussprechen: wer glückbegünstigt heißt, ist es nicht durch (Glücks)zufall. Also sind sie nicht glück-begünstigt. Denn auf die Zufalls|seite 1247 b gehören alle jenen Güter, deren Ursache ⟨nicht⟩ der „gute Zufall“ ist.

Wenn das aber so ist, so fragt es sich entweder, ob es überhaupt keinen Zufall gibt oder ob es ihn gibt, aber nicht als Ursache? Allein, es muß ihn geben und er muß Ursache sein. Er wird also auch für manche die Ursache von Gütern oder Übeln sein. Ob er aber überhaupt zu eliminieren sei und wir auszusagen hätten, daß nichts vom Zufall her entsteht, und wir nur deshalb von Zufall sprechen, weil wir eine zweifellos vorhandene weitere Ursache einfach nicht sehen – wie man denn eine Definition des Zufalls versucht, indem man ihn als für menschliche Berechnung unberechenbare Ursache setzt, ihn also (dabei) als Rea-

lität nimmt – dies wäre Thema für eine andere Untersuchung. Nachdem wir aber beobachten, daß manche Leute einmal Glück gehabt haben, warum sollten sie nicht auch ein zweites Mal, aus demselben Grund, Erfolg haben, und ein drittes Mal? Denn dieselbe Ursache hat dieselbe Wirkung. Das kann also nicht Zufallswirkung sein. Indes, wenn (dieses) „Selbe" herauskommt aus Ursachen die verfließend, das heißt unabgegrenzt sind, so mag zwar etwas herauskommen was gut oder schlecht ist, aber es wird davon nicht ein auf Erfahrung beruhendes Wissen geben; denn sonst würde (es) so mancher Glückbegünstigte lernen, oder, wie Sokrates sagte, es wären auch alle Wissensformen Glückbegünstigtheit. Was also hindert, daß nicht solche Dinge dem einen oder anderen serienweise passieren, nicht weil er eine (feste) Naturbegabung dafür hat, sondern einfach unter der Voraussetzung daß stetiges Werfen der Würfel auf die Glücksseite möglich sein könnte.

Nun, folgendes! Sind nicht in der Seele Impulse, und zwar einesteils solche die von rationaler Überlegung, andernteils solche die von irrationaler Strebung ausgehen? Und letztere sind gewiß von Natur die früheren. Wenn aber der vom Begehren getragene Impuls dem Lustvollen gilt, und auch die Strebung, dann geht alles, und zwar von Natur, auf das Wertvolle zu. Wenn es also Leute gibt, die von Natur begünstigt sind – wie zum Beispiel ein Musikalischer, der ohne Technik singt, eine gute Naturanlage in dieser Richtung hat – und die sich ohne rationale Steuerung im Sinne ihrer Naturanlage bewegen und ihr Begehren auf diesen bestimmten Gegenstand und zu dieser bestimmten Zeit richten, und zwar so richten, wie und worauf und wann es in der Ordnung ist, so werden diese Leute Erfolg haben, auch wenn sie ohne Verstand und Überlegung sind, genauso wie auch (die Erwähnten) schön singen werden, wenngleich sie nicht in der Lage sind, (dies andere) zu lehren. Nun ist es aber so, daß Leute mit einer Veranlagung, die sie ohne rationale Steuerung fast durchweg Erfolg haben läßt, als glückbegünstigt gelten. Folglich sind Leute, die glückbegünstigt sind, dieses von Natur.

Oder wird der Ausdruck „Glücksgunst" in mehrfacher Bedeutung gebraucht? Das Zuwegebringen (auf Grund der Glücksgunst) zerfällt nämlich (1) in solches das vom Impuls her und mit dem Entschluß etwas zuwegezubringen geschieht, und (2) in solches, wo dies nicht der Fall ist, sondern das Gegenteil. Und in dem ersten Fall (1′), wenn sie in den Dingen, bei denen sie falsch berechnet zu haben scheinen,

Erfolg haben, sagen wir: sie haben Glück gehabt. Und andererseits (2′) (sprechen wir) im zweiten Fall (von Glück), wenn sie ein anderes Gut haben wollten, oder ein kleineres als sie (tatsächlich) bekamen. Nun, wenn die ersteren (1′) Glück haben, so kann das (a) durch Natur geschehen. Denn da Impuls und Strebung sich auf den richtigen Gegenstand bezogen, hatten sie Erfolg, wobei die Berechnung aber unverständig war. Und was nun die ersteren (1′) betrifft, so hat diesen in der Tat in diesem Fall, wo die Berechnung anscheinend nicht richtig war, sie aber als Ursache das Begehren hatte, dieses, als richtiges, zum Erfolg verholfen. Dann aber (b) kommt eine Situation, wo er (= derselbe) wiederum so rechnet – und Pech hat. Aber nun schließlich bei der anderen (2′) Gruppe – könnte da die Glücksgunst auf natürlicher Richtigkeit von Streben und | Begehren beruhen? Indes, wenn im 1248a ersten (1′) Fall Glücksgunst und Zufall zwei Arten sind, und im zweiten Fall (2′) nur ein und dieselbe in Frage kommt, dann gibt es mehr als eine Art von Zufall (und) Glücksgunst.

Nachdem wir aber beobachten, daß manche gegen alles Wissen und gegen die richtige Berechnung Glück haben, so ist klar, daß die Ursache für die Glücksgunst wohl eine andere sein muß. Aber jene Glücksgunst – ist das eine oder ist das keine, die (wie wir sahen) begehrt, was richtig ist und wann es richtig ist? (Es hat nämlich geheißen, der Zufall sei eine Ursache die unberechenbar ist) für menschliche Berechnung (so daß) er nicht Ursache dieses (richtigen Begehrens) sein könnte. Denn dieser Vorgang ist nicht ganz und gar ohne Rationalität – aber es ist auch dieses Begehren nicht (einfach) als „Natur“ anzusprechen, denn es wird von etwas verderbt. Es ist nun zwar Überzeugung, daß einer Glück hat, weil der Zufall Ursache dessen ist was gegen rationale Berechnung geschieht; dies aber ist gegen rationale Berechnung, weil gegen das Wissen und die Regelmäßigkeit in weitem Sinn. Indes, wie es scheint, kommt es doch nicht vom Zufall, sondern es ist eine Annahme, daß es davon kommt. Somit ergibt sich, daß diese Argumentation nicht erweist, daß Glückhaben von Natur ist, sondern daß nicht alle die im Rufe der Glücksgunst stehen, durch Zufall Erfolg haben, sondern durch ihre Naturanlage. Und sie erweist auch nicht, daß der Zufall überhaupt von gar nichts die Ursache sei, sondern (nur) daß er es nicht von allem ist, wovon er als Ursache gilt.

Dies jedoch wäre eine Frage: ob der Zufall gerade davon die Ursache ist: dessen nämlich, daß man begehrt was richtig ist und wann

es richtig ist. Oder wäre die Folge, daß er dann von allem die Ursache sein müßte? Auch die Ursache davon, daß das Begehren und das Erwägen einsetzt? Denn niemand beginnt zu erwägen, nachdem diesem Erwägen bereits Akte des Erwägens vorausgegangen sind, sondern da ist eine ganz bestimmte Anfangskraft. Und keiner beginnt zu denken, nachdem bereits Denkakte vorausgegangen sind und so weiter in infinitum. Nicht also ist des Denkens Anfang das Denkende und nicht des Erwägens Anfang das Erwägende. Was anders also denn der Zufall? Folglich müßte alles vom Zufall kommen.

Oder gibt es eine Anfangskraft, die nicht außerhalb ihrer noch einmal eine andere hat? Und kann diese, weil sie wesenhaft von bestimmter Art ist, solches wirken? Worauf es uns ankommt, ist dieses: was setzt den Anfang der Bewegung in der Seele? Nun, es ist klar: so wie es in der Gesamtheit der Dinge Gott ist (der bewegt), so bewegt er auch alles jene (in der Seele). Denn in gewisser Weise setzt das Göttliche in uns alles (in uns) in Bewegung: des Denkens Anfang ist ja nicht das Denkende, sondern etwas Stärkeres. Was nun wäre sowohl dem Wissen wie der Denkkraft überlegen außer Gott? (Nicht die Tugend), denn die Tugend ist das Werkzeug der Denkkraft. Und deshalb werden, wie ich ja schon gesagt habe, als Glücksgünstlinge jene bezeichnet, die, wenn sie ihren Impulsen gefolgt sind, Erfolg haben – obwohl die Einsicht fehlt. Und Erwägungen anzustellen ist für sie überflüssig. Denn es ist eine Anfangskraft in ihnen, die stärker ist als Denken und Erwägen – in den anderen ist das Denkende da, dafür haben sie dieses nicht –, und zwar sind sie von Göttlichem erfaßt – dafür aber können sie das andere (das Erwägen) nicht. Denn ihre Treffer beruhen ja nicht auf Einsicht. – ⟨Klar ist aber⟩ daß auch die Seherkunst der Einsichtigen und Weisen raschen Erfolg bringt und man darf die auf Rationalität beruhende Seherkunst nicht als abgesonderte (einfach) abtun, sondern die einen ⟨scheinen⟩ durch Erfahrung, die anderen durch Gewöhnung (bei der Mantik) von (rationalem) Erkunden Gebrauch zu machen – die obige aber vom Göttlichen allein. Denn dieses sieht trefflich in die Zukunft und in die Gegenwart, und so sehen die deren Denken ausgeschaltet wird. Daher die Hypersensiblen auch Träume haben, die geradewegs ins Richtige treffen. Es scheint nämlich, daß
1248b die (erwähnte) Anfangskraft sich stärker auswirkt, wenn das | Denken ausgeschaltet wird. Und so behalten die Blinden leichter etwas im Gedächtnis, weil, wenn das Verweilen bei den Seheindrücken wegfällt, die Erinnerungskraft leistungsfähiger ist.

Somit ist klar, daß es zwei Arten von Glücksgunst gibt, von denen (1) die eine eine Gottesgunst ist – und so gilt denn, daß der Glückbegünstigte seine Erfolge durch Gott hat – und dies ist der Mann, der auf Grund seines Impulses zum Erfolg kommt. (2) Der andere aber ist der, der gegen den Impuls (zu etwas kommt). Beide sind aber ohne Rationalität. Und die erste Art ist eher kontinuierliche Glücksgunst, die zweite ist nicht kontinuierlich.

3. (= VII 15) Teil für Teil nun ist von jeder einzelnen Tugend schon früher die Rede gewesen. Nachdem wir aber ihre Bedeutung je für sich studiert haben, muß auch Detailliertes über jene Tugend herausgearbeitet werden, die aus diesen besteht: wir nennen sie nunmehr die Schön- und Gutheit. Daß nun notwendigerweise der Mann, dem diese Bezeichnung wahrhaft zuteilwerden soll, die Teiltugenden haben muß, ist klar. Denn auch in keinem der sonstigen Fälle kann es sich da anders verhalten. Denn niemand hat die Gesundheit im ganzen Körper, aber in dessen Teilen nicht, sondern notwendigerweise müssen alle Teile oder die meisten und entscheidendsten in derselben Verfassung sein wie das Ganze. Nun ist es aber so, daß zwischen „gut-sein" und „schön-gut-sein" nicht nur eine Namens-, sondern auch eine Wesensdifferenz besteht. Alle Güter nämlich haben Endzwecke, die als diese um ihrer selbst willen wählenswert sind. Sittlich-schön unter diesen sind alle jene, die als schlechthinnig-schön auch noch des Lobes würdig sind. Denn das sind jene, von denen lobenswürdige Handlungen ausgehen und die auch selber lobenswürdig sind: die Gerechtigkeit (zum Beispiel), sowohl sie selbst wie auch die Handlungen; und die Besonnenen sind lobenswürdig, da ja auch die Besonnenheit es ist. Dagegen ist die Gesundheit nicht ein Lobenswürdiges, da es ja auch ihr Werk nicht ist, und auch das mit Kraft vollbrachte Werk nicht, da ja auch die Kraft nicht (lobenswürdig ist). Diese Dinge sind nur gut, lobenswürdig aber nicht. In entsprechender Weise ist das auch klar in den sonstigen Fällen, durch die Induktion.

(1) Gut nun ist der, dem die natürlichen Güter gut (d. h. nicht schädlich) sind. Denn die stark umworbenen und in der Geltung am höchsten stehenden Güter, Ansehen, Reichtum, körperliche Vorzüge, Glückhaben und Macht – das sind zwar natürliche Güter, aber sie haben die Eigentümlichkeit, für manche auch schädlich sein zu können, je nach deren (seelischer) Grundverfassung. Denn weder der Unverständige noch der Ungerechte oder der Zuchtlose kann vom Gebrauch dieser (Güter) einen Nutzen haben, wie auch der Kranke

nicht aus der Nahrung des Gesunden, und nicht der Schwächliche oder Verstümmelte aus dem womit der Gesunde und an allen Gliedern Volltaugende über das Notwendige hinaus versehen ist. (2) Sittlich schön und gut aber ist der Mensch dann, wenn er über die Güter hinaus die schlechthinnigen Schön-Werte hat und wenn er die Schön-Werte stetig durch sein Handeln verwirklicht und zwar um ihrer selbst willen. Schön-Werte aber sind die Tugenden und die Werke, die aus der Tugend hervorgehen.

Es gibt aber eine gewisse Grundveranlagung, die für eine (ganze) Polis charakteristisch ist. Eine solche haben die Spartaner und sie mag auch bei anderen vorkommen, die ähnlichen Wesens sind. Was mit dieser „Grundveranlagung" gemeint ist, ist folgendes: es gibt Menschen, die zwar glauben, daß man die Tugend haben sollte, aber (nicht um ihrer selbst willen, sondern) um der natürlichen Güter 1249a wil|len. Darum sind sie zwar „gute" Menschen – weil sie die natürlichen Güter haben – aber die Schön- und Gutheit haben sie nicht. Denn es fehlt ihnen der Besitz der schlechthinnigen Schön-Werte. Alle aber, die die schlechthinnigen haben, die richten ihre Verwirklichungsabsicht einerseits auf das Schön-Gute. Andererseits nicht nur darauf; sondern es werden auch die Güter, die zwar nicht von Natur Schön-Werte, wohl aber von Natur Güter sind, für sie zu Schön-Werten. Schön-Wert nämlich ist etwas dann, wenn das, worumwillen der Mensch handelt und seine Wahl trifft, schön ist. Daher kommt es, daß für den Schön-Guten die natürlichen Güter Schön-Werte sind. Ein Schön-Wert nämlich ist (zum Beispiel) das Gerechte, und das heißt (Zuteilung von Gütern) nach der Würdigkeit. Dieser Mann aber ist würdig dieser (Güter). Und auch das Gebührende ist ein Schön-Wert, und das ist es was diesem Manne gebührt: Reichtum, hohe Geburt, Macht. Folglich sind für den Schön-Guten diese Nutz-Dinge auch Schön-Werte, während hierin bei den gewöhnlichen Leuten eine Diskrepanz besteht: was schlechthin gut ist, ist nicht auch individuell für sie gut, wohl aber ist es das für den Guten. Für den ⟨Schön-⟩ Guten aber kommt noch hinzu, daß sie ihm auch Schön-Werte sind, denn viele und schöne Handlungen hat er durch sie getan. Wer aber meint, man sollte die Tugenden haben wegen der äußeren Güter, der tut Schönes nur per accidens. Die Schön- und Gutheit ist also vollendete Tugend.

Aber auch von der Lust ist die Rede gewesen, von ihrem Wesen und inwiefern sie ein Gut ist. Und daß das schlechthin Lustvolle auch ein

Schön-Wert ist und das schlechthin Gute lustvoll. Lust aber gibt es nur da wo Aktivität ist. Daher wird, wer echt glücklich ist, auch am lustvollsten leben, und wenn die Menschen darauf Wert legen, so ist das kein leeres Verlangen.

Nachdem es aber für den Arzt einen bestimmten Maßstab gibt, im Hinblick auf welchen er beurteilt, was für den Körper gesund ist und (was) nicht; im Hinblick auf welchen er auch (beurteilt), bis zu welchem Grade jedes zu betreiben und der Gesundheit förderlich ist – wäre es zu wenig oder zu viel, so wäre es mit der Zuträglichkeit zu Ende –, so braucht auch der wertvolle Mensch in Hinsicht auf sein Handeln und sein Wählen unter den natürlichen, aber nicht lobenswürdigen Gütern | einen bestimmten Maßstab sowohl für das Haben 1249b (der Güter) als auch für Wahl und Meidung des Zuviel und Zuwenig an Geld und Glücksdingen.

In den früheren Erörterungen nun ist gesagt worden, (Maßstab sei:) „wie die (rechte) Planung (befiehlt)". Allein dies ist wie wenn einer in Diätfragen sagen wollte: „wie die medizinische Wissenschaft und deren (rechte) Planung (befiehlt)". Das ist wahr, aber nicht klar. Richtig ist, daß man, hier wie auch sonst, im Hinblick auf den herrschenden Teil leben muß, und das heißt im Hinblick auf Besitz und Aktivität des herrschenden Teils. So muß zum Beispiel der Sklave im Hinblick auf das Wirken seines Herrn (leben) und jegliches Wesen muß es im Hinblick auf seine Herrschaft-ausübende Instanz, wie sie ihm zukommt. Da aber auch der Mensch aus einem herrschenden und einem beherrschten Element besteht, so sollte denn auch jeder im Hinblick auf seine Herrschaftsinstanz leben – diese aber ist zweifach: anders herrscht die medizinische Wissenschaft, anders die Gesundheit: (nur) um der letzteren willen ist die erstere da. Und so verhält es sich bei der seelischen Schaukraft. Der Gott nämlich herrscht nicht in einer befehlenden Weise, sondern er ist jener Endzweck, um dessentwillen die sittliche Einsicht ihre Befehle gibt – „worumwillen" bedeutet ja zweierlei; das ist ein Unterschied, der in einer anderen Schrift ausgeführt ist –, da der Gott ja keiner Güter bedarf. Jene Wahl nun und jene Erwerbung der natürlichen Güter, seien es körperliche oder Geld oder Freunde oder die sonstigen Güter, welche am meisten das betrachtende Verhalten des Gottes ermöglicht, die ist die beste und dieser Maßstab ist der schönste. Jedwede andere Form aber, welche durch Mangel oder Übermaß (in Wahl und Besitz der Güter) daran hindert dem Gott zu dienen und der Schau zu leben, die

ist schlecht. So aber ist der Zustand in der Seele und dies ist der beste Maßstab für die Seele: so wenig wie möglich des irrationalen Seelenteils innezuwerden – gemeint ist: sofern dieser Eigenständigkeit hat.

Damit sei die Erörterung der Frage abgeschlossen, welches der für die Schön- und Gutheit geltende Maßstab ist, und welches der Zielpunkt der schlechthinnigen (= äußeren) Güter.

ERLÄUTERUNGEN

EINLEITUNG

1

Die antiken und byzantinischen Testimonia für die Eudemische Ethik

Über den Sinn des Titels dieser Ethik möchte ich über Band 8, 97 hinaus nichts weiteres vortragen. Man wird sich zur Zeit noch damit begnügen müssen, die Frage als ungeklärt zu betrachten. Gewiß ist nur, daß Eudemos nicht der Verfasser ist, daß also eine Neuausgabe des Textes nicht mehr Susemihls (1884) Titel tragen wird: Eudemi Rhodii Ethica. Und zwar nicht nur wegen der Ergebnisse der modernen Kritik, sondern auch wegen des Stils. Sollte Eudemos aber, wenn nicht Verfasser, so doch Herausgeber der aristotelischen Vorlesung gewesen sein, so sind zwei Fälle denkbar. Entweder hat er die Ethik des Ar. so behandelt wie dessen Physik, wo wir durch die reichen Excerpte im Simplikios-Kommentar (Wehrli Fr. 31–123) ein recht gutes Bild bekommen. Dann hätte er aktiv am Original gearbeitet. Dieses müßte aber, wie in der Physik, sichtbar sein. Doch wird jedermann zugeben, daß in EE auch nicht die leiseste Spur eines Eingreifens zu finden ist von der Art wie es Wehrli (VIII 1955, 88. 92 u. a.) treffend charakterisiert: „Den Ausbau der Lehre begleitet eine stilistische Abrundung, die stellenweise zu Merkmalen der Diatribe führt (cf. Fr. 37. 50. 75. 84 etc.); der alte hypomnematische Stil ist offensichtlich im Begriff. dem der philosophischen Abhandlung des Hellenismus sich anzugleichen". „E.s selbständiges Vorgehen, das sich stilistisch durch fast diatribenhafte Breite verrät, ist wieder von der Tendenz beherrscht, die gesamte Lehre nach einheitlichen Prinzipien auszurichten". Siehe u. S. 364. Die zweite Möglichkeit wäre, daß Eudemos Wort für Wort alles getreulich stehen ließ, z. B. auch die Verweise, in denen Ar. Subjekt ist (*διείλομεν* u. dgl.). Dann ist er für uns uninteressant. Im übrigen scheint Eudemos sich für das Gebiet der Ethik nicht interessiert zu haben, im Gegensatz zu der reichen Produktion Theophrasts – falls wir das völlige Fehlen entsprechender Schriftentitel so deuten dürfen.

Warum sind MM und EE trotz der Existenz von EN erhalten geblieben? Warum sind z. B. die Dialoge, die Politien verloren gegangen, Werke, die den stilistischen Ansprüchen wohl jeder Epoche standgehalten hätten? Hatte der Peripatos einen geringeren Bewahrungswillen als die Akademie? Warum und wann sind noch unechte Werke in die Schriftensammlung gekommen, wie z. B. De virtutibus et vitiis und De mundo? Das sind noch immer ungelöste Fragen. Dürfen wir sagen, daß die kleineren Ethiken erhalten blieben wegen des Themas und weil sie nicht „populäre", sondern Lehrschriften waren? Sind sie erhalten geblieben, weil sie immer als Werke des Ar. gegolten haben? Darf man vermuten, daß sie, wenn die eine ein Werk des Eudemos, die andere das eines Anonymus gewesen wäre, untergegangen wären wie die Werke des Eudemos und, abgesehen von der Botanik, auch die des Theophrast, namentlich dessen reiche ethische Schriftstellerei? Das sog. Metaphysische Bruchstück des Theophrast z. B. ist erhalten geblieben durch die „Überlieferungsgemeinschaft mit der Metaphysik des Ar." (Jaeger, Gnomon 8, 1932, 289).

Der Stil von MM und EE ist, jedes Werk für sich betrachtet, völlig homogen. Ein und derselbe Ductus geht von Anfang bis zum Schluß durch MM, und ebenso, ab I 8, durch EE. Aber untereinander, und von EN, und von den sonstigen Werken des Corpus unterscheiden sie sich sehr stark. In MM, für die wir die eingehende Untersuchung von K. O. Brink haben (Stil u. Form der ps. ar. MM, Berlin 1931), schreibt Ar. in der Hauptsache formalistisch trocken, ohne Lebensnähe; Belebungsmittel, die manchmal sogar dialogischen Charakter annehmen, klingen eher nach Lockerungsübungen in den Exerzitien eines Logik-Seminars. Die einzelnen Komplexe sind aneinander gereiht nach der Art der Topik, es wird eine Art Statistik der in Frage kommenden Unterthemen gegeben, ohne Drängen zu einem Höhepunkt; der Stil des μετὰ ταῦτα, ἔτι ist völlig klar, für das Empfinden vieler zu klar, Propädeutik für Anfänger, jedenfalls ohne jenen Willen, der für eine Komposition unerläßlich ist, nämlich durch Spannen von Bogen usw. Subordination zu schaffen. Auch für EE, ab I 8, gilt ein Teil dieser Charakteristik. Der bewußt stilisierte, fast hiatlose Anfangsteil (I 1—7) führt nicht wie in EN zur Komposition. Der μετὰ ταῦτα-Typus ist nicht beseitigt. Manche Partien, z. B. die Schilderung der sechs Pathos-Mitten (III 6), sind wie in MM. Die Lebensnähe ist größer als in MM, aber nicht zu vergleichen mit EN. Dafür ist der Wille zur Systematik und zu schematischer Argumentation durchaus zu fassen; in manchen Partien tritt er bedeutend stärker hervor als in EN, z. B. in der Behandlung der Prohairesis, in der Zentrierung der einzelnen Tugenden auf das Meson, in der Unterordnung der einzelnen Freundschaftsformen unter die „erste" Freundschaft. Aber in schärfstem Gegensatz zu der planen Diction von MM bietet EE nur selten mehr als einen Stil, den ich als Entwurfsstil bezeichnen möchte. Die englischen Gelehrten haben schon früher den treffenden Ausdruck „careless writing" gebraucht. Bendixen (²1856, 361) sagt „concis, hart, oft nachlässig". Das bedeutet Brachylogie, Ellipsen, Überwiegen des pronominalen Ausdrucks, notizenhafte Unverbundenheit und damit Schwerverständlichkeit, die sich nur geduldigem Mitdenken allmählich erschließt. Es ist nicht so, daß in EE nichts vorhanden wäre von isokrateischer Verbindlichkeit. Aber es kommt nichts Ausgewogenes zustande, da Gelungenes immer wieder von Ungefeiltem abgelöst wird. So schreibt ein Mann, dem jederzeit ein Stil wie der der Dialoge oder des Athenerstaats zu Gebote stand, der aber in diesem Fall keinen Gebrauch davon zu machen wünscht, weil das logisch-systematische Interesse überwiegt. Das ist Vorlesungsstil, aber nicht für den Anfänger. Das Herausbrechen des Lebens wird durch die deckenden Pronomina sehr oft verhindert und das ständige Gemisch von Pronomen und Leben möchte ich eben als Entwurfsstil bezeichnen, während EN mehr war als ein Vorlesungsmanuskript. Vielleicht ist es verfrüht, folgendes zu sagen, aber es sei gewagt: Ar. stellt sich nicht auf die Agora und setzt sich vermutlich auch nicht in die Komödien-Aufführungen seiner Zeit um „nach dem Leben" zu porträtieren wie Theophrast. Erst die Schlußpartien des Hochsinnigen in EN IV 7 zeigen ihn auf dem Weg zu den „Charakteren". Er beginnt vielmehr, und natürlich nicht mit Einengung auf Ethisches, als Logiker; er macht Begriff-Studien. Das schlägt sich nieder in klassifikatorischen Handbüchern statistischen Typs, z. B. den „Diäresen" oder Met. V. Auf dem Gebiet der Ethik entspricht dieser Arbeit, wie ich meine, MM. Aber er wendet sich auch — gleichzeitig, etwas später? — der Empirie zu, der Biologie, den Politika. Und diese dringen dann in die Schematik der ethischen Darstellung ein. Repräsentant dafür ist EE, wo Logos und Phainomena prinzipiell nebeneinanderstehen. Daher die auffallenden Berüh-

rungen mit Gedankengut der naturwissenschaftlichen Schriften und der Politik, wie im Kommentar nachgewiesen wird. So kommt es in EE zu einer Art Kampf zwischen logisch-schematischer und Phainomena-gefüllter Darstellung, zu Spannungen, die Gerundetheit nicht aufkommen lassen.

Kurz, dieser Stil — aber auch der von MM — ist in allem das Gegenteil dessen, was uns der Peripatos ab Theophrast und Eudemos bietet. Der peripatetische Stil ist der isokrateisch-abgetönte, wie wir ihn in den Dialogen des Ar. und im Athenerstaat lesen. Von den ältesten Stücken peripatetischer Biographie, wie wir sie in letzterem von Solon und Peisistratos lesen, von EE I 1—7 (Gnomon 24, 1952, 75), von gewissen „Oasen"-Partien in EN I und X, von Pol. VII usw. geht es bruchlos hinein in den Hellenismus, was ich aber nicht chronologisch meine. Und das gilt nicht nur für die Schriften, die sich mit dem Menschen befassen, sondern z. B. auch für die Pflanzenschriften des Theophrast, deren Hiatmeidung schon längst beobachtet ist und auch die Ontologie des Metaphysischen Bruchstücks achtet auf stilistische Wirkung und meidet den Hiat. Etwas forciert gesagt: gegenüber EE erscheint das Schreiben des Theophrast und Eudemos wie Belletristik. Spengel hatte schon in seiner ersten Abhandlung auf die Wichtigkeit sprachlicher Indizien hingedeutet. Aber obwohl er selbst die einzelnen Stücke des Eudemos in der Hand hatte, als er etwa gleichzeitig mit der Publikation seiner Konjekturen zu EE die Fragmente des Eudemos publizierte (1866. 1870[2]), und er auch dessen Schreibweise mit der „Eudemischen" Ethik in Verbindung brachte, kamen ihm doch keine Bedenken. Er hat vielmehr an zahlreichen Stellen EE ad normam Nicomacheorum zurechtgerückt. Aber auch eine solcherweise bearbeitete EE ist noch weit entfernt von dem, was Spengel in den Eudemos-Fragmenten lesen konnte. Was nun den überlieferten Text betrifft, so war ein Werk mit Entwurfs-Charakter beim späteren Abschreiben mehr als ein glattes Werk der Gefahr von Corruptelen ausgesetzt. Davon geben denn auch unsere Hss genügend Beweise. Für die Herstellung des richtigen Wortlauts liegt die größte Schwierigkeit darin, daß es uns an Vergleichsmaterial für nachlässigen Stil innerhalb des Schulbereichs fehlt. Es bedarf also fortwährender vorsichtiger Überlegung, wie weit man in der Anerkennung von Ungewohntem. Irregulärem, gehen darf ohne in bedenkliche, allzuviel entschuldigende Laxheit zu verfallen. Und nicht immer wird sich die Grenze scharf ziehen lassen, jenseits derer die Korrektur am Autor selbst beginnt.

Jedenfalls war die Besonderheit des Stils von EE mit ein Grund, warum die Späteren sich nicht allzuviel in EE umgesehen haben. Damit sind wir bei den Zeugnissen für die Existenz von EE angekommen. Bevor wir das Wenige zusammenstellen, muß aber die schwierige Frage angegangen werden, wie weit Ar. selbst von seinem Entwurf Notiz genommen hat, den er zu einem nicht genauer zu bestimmenden Zeitpunkt weggelegt hat, um die Vorlesung (EN) neu zu formulieren. Daß er den Entwurf liegen ließ, das schließe ich daraus, daß ich keine Spuren eines wiederholten Umgangs mit dem Text entdecken konnte, so wie sie Jaeger für die Metaphysik sichtbar gemacht hat. Bekannt ist, daß Ar. weder in EE auf MM, noch in EN auf MM oder EE zurückgreift, etwa um die Darstellung eines bestimmten Komplexes abzukürzen, so wie er sich zu diesem Zweck gelegentlich auf die exoterischen Logoi beruft. Dagegen hat er sich in der Politik, also in der der Ethik am nächsten stehenden Disziplin, wiederholt auf seine „Ethika" berufen, und da wir sie alle drei haben, sollte die Verifizierung der Zitate keine Schwierigkeit bereiten. Dem

ist aber nicht so, und das hängt erstens damit zusammen, daß die ethische Pragmatie für Ar. kein Nachschlagewerk ist, das er entrollt um sich dann sozusagen mit Anführungszeichen selber zu zitieren. Es gibt Werke, die „fertig" sind, deren Inhalt als codifiziert gilt, und diese benützt er wörtlicher; daher gelegentlich fast gleichlautende Passagen (Band 8. 145. 179. 184). Das sind Werke wie z. B. die „Diäresen" oder auch exoterische Logoi, die in der gewöhnlichen Weise publiziert werden. Von diesen sagt er, sie sollen jetzt „gebraucht" werden, weil der fragliche Gegenstand darin „ausreichend" behandelt sei (Pol. VII 1, 1323a 21–23). So würde er von einer Pragmatie nicht sprechen und die Ethik gehört zu den strengen Schriften, die „der Philosophie gemäß" angelegt sind (Pol. III 12, 1282b 19). Weiterhin können wir bei Ar. kein systematisches Ausschöpfen der Inhalte der Ethik für die Politik erwarten, also etwa regelmäßige Zitierung von Stellen, die uns als Kardinalpunkte erscheinen. Sein Zitieren ist vielmehr unberechenbar. So gibt er in Pol. VII 8, 1328a 38 eine Definition der Eudämonie ohne jede Bemerkung dazu; ein paar Kap. später aber (13, 1332a 8) trägt er genau die gleiche ein zweites Mal vor, mit ausdrücklicher Zitierung der Ethik. Sodann fällt auf, daß er das VII. Buch der Pol. mit rein ethischen Erwägungen beginnt, weil die Untersuchung des besten Staates Klarheit über die beste Form menschlichen Lebens verlange — aber er stellt die Dinge so dar, wie wenn es von ihm gar keine Ethik gebe. Statt dessen beruft er sich auf die exoterischen Logoi, und ebenso in III 6, obwohl von den konkreten Formen des Verhältnisses „Herrschen-Beherrschtwerden" in den Ethiken deutlich genug die Rede ist. Erklären läßt sich das nicht, denn die eigene Erklärung des Ar., er wolle etwas aus der Ethik zitieren, falls an deren Darlegung „etwas Brauchbares" sein sollte (Pol. 1332a 8) wird man schwerlich so deuten wollen, daß ihm selber die Brauchbarkeit dieser Pragmatie zweifelhaft erschienen sei, sondern man wird mit Bernays darin die „stolze Bescheidenheit" des Philosophen erkennen.

Indem wir also von vorneherein weder systematisches noch im modernen Sinn exaktes Zitieren der Ethik in der Politik erwarten, wollen wir doch nicht unterlassen, der genaueren Betrachtung dieser Zitate die Beobachtung vorauszuschicken, daß keine der drei Ethiken so zahlreiche und in der überwiegenden Anzahl der Fälle so eindeutige Berührungen mit der Politik aufweist wie EE, obwohl diese gar keine „politische" Ethik sein will. Man wird zu schließen haben, daß Ar. in der Zeit der Konzeption von EE wie mit biologischen so auch mit staatsphilosophischen Problemen beschäftigt war. Anstatt als Logiker z. B. zu sagen, dies oder jenes sei „von Natur", belegt er dies nun durch Exempla aus der Gesamt-Natur, wozu auch das gehört was am Staate „von Natur" ist. Ich stelle die durch Bendixen[2] 1856, 578 bis 581 gesammelten und von mir beträchtlich erweiterten Beobachtungen zusammen, wobei die in Klammern gesetzte Zahl sich auf die Seiten des folgenden Kommentars bezieht: EE 14a 7 (145). 14a 16; 17 (147). 14b 10 (155). 14b 13 (156). 15a 26 (163). 15a 28 (165). 16a 3 (173). 16b 39 (186). 17b 24 (199). 18a 27 (208). 18b 32 (220). 19a 35 (226). 19b 3,7 (227,8). 22b 38 (269). 23b 22 (274). 24b 30 (282). 26b 37 (297). 27b 19 (303). 29a 27 (316). 30b 6 (323). 31b 38 (333). 32a 2 (336). 32a 21 (339). 34b 5 (360). 37a 3 (393). 38b 6 (410). 39a 27 (417). 41b 19 (436). 41b 20 (436). 41b 29 (437). 41b 37 (438). 42a 8 (440). 42b 1 (443). 42b 29 (445). 43b 21 (450). 45a 19 (463). 45b 15 (466). 46b 37 (479). 48b 38 (496). 49b 14 (502). 49b 15 (502).

Nun zu den 6 ausdrücklichen Ethikzitaten in der Politik, die ich ohne Rücksicht auf Schichtenhypothesen bezüglich dieses Werkes betrachte. Ar. sagt entweder „in

den Ethiká" oder „in den ethischen Logoi" und einmal (s. u. Nr. 3) ganz ungewöhnlich „Logoi nach strengerer Methode (*κατὰ φιλοσοφίαν*), in denen Bestimmungen *περὶ τῶν ἠθικῶν* = über die ethischen Dinge getroffen sind". Manchmal setzt er hinzu „früher".

(1) Pol. II 2, 1261a 31. Gegen Plato, Rep. 462b 2. Der Staat sei kein absolutes *ἕν*, sondern bestehe aus Menschen, die ihrer Art nach verschieden sind (1261a 23. 30): *διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σῴζει τὰς πόλεις*. Dieser Satz steht in keiner der Ethiken wörtlich so, aber da der Ausdruck, dieses kompensierende Recht halte den Staat zusammen, oder er bleibe durch dieses zusammen, wohl einem „retten" gleichwertig ist, kommen als „Quellen" in Frage MM I 33, 1194a 15. 17. 25 und EN V 8, 1132b 33–34. b 32. 33a 12 (von der Freundschaft dasselbe: EN VIII 1, 1155a 23. IX 1, 1163b 33. Der Sache nach gehört auch EE VII 10, 1243b 28–30 hierher.

(2) Pol. III 9, 1280a 18. Über den Zweck des Staates und den Begriff der Gerechtigkeit. Es kommt auf die Menschen, ihre Tugend an. Das Recht stellt Gleichheit nicht nur unter Sachen, sondern auch für Personen her: *ἐπί τε τῶν πραγμάτων καὶ οἷς*. Diese Scheidung steht in EN V 6, 1131a 19–20 + b 3. Der Sache nach in MM I 33, 1193b 33–36 (doch s. Band 8, 316).

(3) Pol. III 12, 1282b 19. Bei „allen" gilt, daß das Recht ein *ἴσον* ist und bis zu einem gewissen Grade stimme diese allgemeine Anschauung mit der strengeren Behandlung in der Ethik überein, *τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναί φασιν*. Hier kann *φασίν* nicht bedeuten, daß auch die Unterscheidung von Sachen- und Personenrecht eine allgemeine Anschauung sei, sondern entweder geht *φασίν* auf die strengen Logoi oder es wird diesen nur eben jene Unterscheidung zugewiesen und von *καὶ δεῖν* ab sprechen wieder die *πάντες*. „Quelle" ist derselbe Abschnitt von EN V wie bei (2).

(4) Pol. IV 11, 1295a 36. Die Herstellung der richtigen Mitte ist das Beste für den Einzelmenschen wie für den Staat. Dazu braucht Ar. seine Eudämonie-Definition, in der der Begriff „Tugend" zentral ist und bei dieser wieder der der „Mitte". Sie lautet hier: *τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετήν*. Davon passen die letzten Worte gleicherweise auf alle Ethiken, während die *ἀρετὴ ἀνεμπόδιστος* auf den ersten Blick zu keiner paßt. Die Eudämonie-Definitionen aller drei Ethiken scheiden aus, genauer: jene Stellen, wo die Formulierung der Definition das Thema ist, also MM I 4, 1184b 28–85a 1; EE II 1, 1219a 25–39; EN I 6, 1098a 16. 11, 1101a 14, X 7, 1177a 12. An keiner dieser Stellen ist auch nur die geringste Andeutung, daß ein Leben nur dann glücklich ist, wenn die Wirksamkeit der Tugend nicht behindert wird. Zwar gibt es in EN gelegentliche Hinweise auf eine Behinderung des *ἐνεργεῖν*, z. B. 1100b 29. 1175b 2, aber in die Eudämonie-Definition hat er diese Klausel nirgends eingebaut. Aber in einem der sog. kontroversen Bücher von EN, nämlich VII 14, im Rahmen der Untersuchung, ob die Lust höchstes Ziel sein könne, hat sich Ar. so unmißverständlich ausgedrückt, daß wir den Abschnitt 1153b 7–19 als „Quelle" für die Politik mit Sicherheit ansprechen können. Jede *ἕξις*, so heißt es dort, hat unbehinderte (*ἀνεμπόδιστοι*) Energien. Wenn das Glück die unbehinderte Energie aller oder irgendeiner *ἕξις* ist, dann ist diese unbehinderte Energie das höchste Ziel. Energie dieser Art aber ist gleich Lust. Darum gehört die Lust zum Glück. Keine Energie ist vollendet, wenn sie behindert wird und Glück ist etwas Vollendetes. Daher braucht der Glückliche die körperlichen und die

äußeren Güter und die der τύχη, damit ihm in seinem Zustand keine Behinderung erwachse. Hier ist also in einer Lust-Diskussion eine vollständige Definition des Glücks entwickelt, und diese meint Ar. in der Politik. Sie ist noch dem Areios bekannt, denn in Stob. 130, 20 lautet eine der Definitionen: χρῆσις ἀρετῆς ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἀνεμπόδιστος.

(5) Pol. VII 13, 1332a 8. Wiederum bei einem Neueinsatz (Übergang zur Frage der Erziehung) bedarf Ar. der Definition des Glücks. Und er wiederholt eine im selben Buch bereits — ohne Ethikzitat — vorgetragene Definition (s. o. S. 112): Glück = ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς τελεία (VII 8, 1328a 37), fügt aber nunmehr noch hinzu: οὐκ ἐξ ὑποθέσεως ἀλλ' ἁπλῶς. Da er letzteres sofort erklärt (λέγω δέ, a 10) ist nicht ganz gewiß, ob auch der Zusatz aus der Ethik genommen ist. Man darf ihn aber keinesfalls außer acht lassen; wir kommen darauf zurück (410). Hier zeigt nun der Doppelausdruck ἐνέργεια καὶ χρῆσις, daß die oben zu (4) notierten Definitionen von EN nicht gemeint sein können. Man ist vielleicht geneigt, das zweite Substantiv, dessen Gebrauch älter ist als der Terminus technicus der arist. Akt-Lehre, als zufällige, in der Politik eventuell angebrachte Erklärung zu fassen. Aber daran hindern uns die Definitionen von EE und MM, wo eben dieses populärere Wort zu ἐνέργεια hinzugesetzt ist. In EE wird die Eudämonie-Definition umständlich mit Hilfe des χρῆσις-Begriffs entwickelt (II 1, 1219a 3—25), und wenn auch die Definition selbst nur mit der ἐνέργεια arbeitet, so steht doch in der anschließenden Erläuterung der Doppelausdruck (1219b 2—4). MM aber kennt überhaupt nur den Doppelbegriff (I 4, 1184b 31—36).

(6) Pol. VII 13, 1332a 22. Das Zitat steht im selben Zusammenhang wie (5), von dem es ja nur durch wenige Zeilen getrennt ist. Es gehört zu den Ausführungen, die sich dort aus dem Begriffspaar ἐξ ὑποθέσεως — ἁπλῶς ergeben. Während man bei den Zitaten 1—5 nicht sagen kann, daß Ar. sie deshalb machte, weil sonst bestimmte Begriffe unverständlich bleiben müßten, ist es bei (6) anders. Der Abschnitt (ab a 10) mußte dem Hörer Schwierigkeiten machen (vielleicht dem Leser? Die Politik war jedenfalls, wie die Stillage zeigt, für Publikation im modernen Sinn des Wortes gedacht). Der in (5) gemeinte εὐδαίμων wird jetzt quâ σπουδαῖος präsentiert, der ein bestimmtes Verhältnis zu den äußeren Gütern hat. „Dér ist σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά". Und zurückkommend auf (5), daß Glück = χρῆσις ist, erklärt Ar. weiter: „Und selbstverständlich ist der Gebrauch, den dieser Mann von den schlechthinnigen Gütern macht, etwas schlechthin Schönes" (χρήσεις καλαὶ ἁπλῶς). Man sieht ohne weiteres, daß dieser σπουδαῖος identisch ist mit dem καλὸς καὶ ἀγαθός der Ethiken. Die Darstellung des Mannes aber, der „schön und gut" ist, findet sich bekanntlich nicht in EN. Die aus ihr beigebrachten Parallelen (III 6, 1113a 22—25. VIII 7, 1157b 26; IX 9, 1170a 14—16. 21—22) sind alle unzutreffend, weil sie nur Reflexe dessen sind, was in MM und EE zum Thema der Kalokagathie dargelegt ist. Die echten Parallelen sind also MM II 9, 1207b 31—33 und EE VIII 3, 1248b 26—27+34—36+49a 1. 7. 10—13.

Ziehen wir nun Folgerungen. Die Zitate 1. 2. 3 gehen auf EN V (= EE IV), falls man nicht (1) den MM zuweist. (4) geht auf EN VII (= EE VI). (5) auf MM I, bzw. EE II. (6) auf MM II, bzw. EE VIII. Anders ausgedrückt: zwei Zitate gehen auf die zeitlich vor EN liegenden Ethiken, drei auf jene Bücher, die zwischen EE und EN kontrovers sind, von deren ursprünglicher Zugehörigkeit zu EE und Überarbeitung in EN aber im Kommentar wiederholt die Rede sein wird. Ich möchte daher den Schluß ziehen, daß EN, mit den mittleren Büchern in bearbeiteter Form, zur

Zeit von Pol. II, III, IV und VII noch nicht existiert hat. Da aber die Zitierweise nicht exakt wörtlich ist, läßt sich nicht in allen Fällen exakt entscheiden, ob MM oder EE gemeint ist. Bei (6) würde, wenn man das Zitat für exakt hält, MM in Frage kommen, weil diese den Terminus der Pol., nämlich *τὰ ἁπλῶς ἀγαθά* (EE *τὰ φύσει ἀγ.*) bietet, doch siehe Band 8, 99. 200. Für EE aber fällt durchweg folgendes schwer ins Gewicht: a) die oben notierten vielen engen Berührungen mit der Politik in all ihren nichtkontroversen Büchern. b) das oben zu (5) zunächst ausgeklammerte singuläre Gegensatzpaar *ἐξ ὑποθέσεως — ἁπλῶς*; denn dieses kommt nur in EE 1238 b 6 und eben hier in Pol. vor (s. u. S. 410). c) das Motiv der „behinderten" Energeia kommt in EE, die, wie wir noch dazu im Kommentar passim sehen werden, mit dem Begriff der Aktivität viel systematischer und durchgängiger arbeitet als die beiden anderen Ethiken, wiederholt vor (1224 b 12. 25 a 35. 36 b 28. 37 b 5. 38 a 9) — und schließlich auch, was mir ausschlaggebend scheint, in der *ὅρος*-Diskussion von VIII 3. Denn dort heißt es, daß unrichtiger Besitz der „natürlichen" Güter die Aktivität des spekulativen Geistes behindert (49 b 20). Da außerdem, wie vor allem Jaeger gezeigt hat, in EE wiederholt Einwirkung des Protreptikos spürbar ist, wird man es nicht leichtnehmen, daß gerade diese Lehre auch im Protr. zu finden ist. Dem Generalthema entsprechend besteht dort das Glück in der Aktivität des höchsten Geistvermögens. Diese ist, als vollendete Aktivität, auch die lustvollste. Dies heißt p. 58, 15 P: *ἀλλὰ μὴν ἥ γε τελεία ἐνέργεια καὶ ἀκώλυτος* (= *ἀνεμπόδιστος*) *ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὸ χαίρειν*. Mit EE stimmt der Paralleltext von MM (II 10, 1208 a 10. 16. 19. 21) vollständig überein. d) das im Kalokagathie-Kapitel von EE im Anschluß an die Erklärung des Begriffs verwendete Spartanerbeispiel (s. u. S. 495 f.) hat seine genaue Entsprechung, im selben thematischen Zusammenhang, nur in Pol. VII 15, 1334 a 36—b 3 (Jaeger[1] 297—299). In summa: die früheste Bezeugung der Existenz von EE finden wir bei Ar. selbst.

3. Jh. v. Chr. Die schlechte Bezeugung gerade der Ethiken in den antiken Verzeichnissen der arist. Schriften ist bekannt. Band 8, 99 (b). Meines Wissens war es zuerst Jaeger (1923, 239), der die in der Hermippos- (oder Ariston?) Liste unter Nr. 38 genannten Ethiká in 5 Büchern mit EE gleichsetzte. Obwohl der Titel in dieser bei Diogenes Laertios überlieferten Liste fälschlich bei logischen Schriften steht und viele Hss nicht 5, sondern 4 Bücher notieren, und obwohl statt der Fünfbücher-Ethik in der sog. Hesychliste, an derselben falschen Stelle, eine Zehnbücherethik erscheint (Nr. 39), hat diese Gleichsetzung doch sehr große Wahrscheinlichkeit für sich, denn was soll denn sonst damit gemeint sein? I. Düring, der eine wertvolle Neuausgabe der Listen gemacht hat (Aristotle in the ancient biographical tradition, Göteborg 1957) bemerkt mit Recht, daß die Gleichsetzung mera coniectura ist (43), aber sie muß doch wohl gewagt werden.

1. Jh. v. Chr. In der Ptolemaios-Liste (Arabische Liste; jetzt Düring a. O. 224) ist zwar nicht EN, wohl aber MM und EE aufgeführt, letztere mit 8 Büchern. Die Zuweisung in das 1. Jh. hängt davon ab, ob man die Liste im Wesentlichen dem Andronikos von Rhodos zuschreiben darf. Darüber scheint das letzte Wort noch nicht gesprochen zu sein. Band 8, 100 (c).

Im Jahre 45 v. Chr. schreibt Cicero in De finibus V 12: de summo autem bono, quia duo genera librorum sunt, unum populariter scriptum, quod *ἐξωτερικόν* appellabant, alterum limatius, quod in commentariis reliquerunt, non semper idem dicere videntur usw. Dies hält Düring a. O. 442 für „eine auf EE 1217 b 20 beruhende Inter-

pretation" des Antiochos von Askalon und dies beweise nebenbei, daß EE „in dieser Zeit bekannt war". Mir scheint dies zu großes Spezialwissen in Peripateticis bei Antiochos vorauszusetzen. Cicero selbst kannte nur die Nik. Ethik und es ist begreiflich, daß ihm ein Stück wie EN X 7–9 und der Protreptikos gefiel (De fin. V 11); die Eud. Ethik hätte er sicher nicht unter die libri accurate scripti gerechnet (De fin. V 12). Wenn das ganze Buch V auf Antiochos zurückgeht, wie man seit Madvig annimmt (zuletzt G. Luck, Der Akademiker Antiochos, Bern 1953, 55), dann würde ohnehin für die Ethik-Kenntnis des Antiochos das gelten, was eben von Cicero gesagt wurde.

In der Epitome der peripatetischen Ethik von dem Stoiker Areios Didymos, die Stobaeus überliefert (weiteres Band 8, 100), sind alle 3 Ethiken benützt; das aus EE Entnommene ist ebenso eindeutig identifizierbar wie das aus MM (Beispiele Band 8, 101).

Stob. 128, 12:	EE II 1, 1219a 1:
τοῦτο δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς δῆλον	*δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς*
Stob. 139, 20:	EE II 3, 1220b 21:
παντὸς δὲ συνεχοῦς ὥσπερ ἐν τοῖς μεγέθεσιν εἶναί τινα ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν καὶ μεσότητα καὶ ταῦτα ἢ πρὸς ἄλληλα ὑπάρχειν ἢ πρὸς ἡμᾶς	*ἐν ἅπαντι συνεχεῖ καὶ διαιρετῷ ἐστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ μέσον, καὶ ταῦτα ἢ πρὸς ἄλληλα ἢ πρὸς ἡμᾶς*
Stob. 139, 23:	EE II 3, 1220b 23:
ἐν πᾶσι δὴ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος	*ἐν πᾶσι δὲ τὸ μέσον τὸ πρὸς ἡμᾶς βέλτιστον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος*

Das erste Beispiel oben scheint auf den ersten Blick uncharakteristisch. Aber der Zusammenhang ist in beiden Fällen derselbe, und in beiden folgt auch die Induktion. Daß Areios gerade diesen Satz in einem Werke, das keinerlei entwickelnde, sondern nur statistische Funktion hat, mit aushob, ist eben wichtig. — Weitere Beispiele seien nur notiert, nicht voll ausgeschrieben. Wie wir oben S. 115 sahen, hatte EE eine Eudämonie-Definition, in der der Begriff der „unbehinderten Aktivität" vorkam. Diese steht Stob. 130, 20. Ferner hat Areios auch die Kalokagathie in seine Kompilation aufgenommen (147, 22–25), die nur in MM und EE von Ar. behandelt wird. Er bringt sie ganz am Schluß, unmittelbar vor den Excerpten aus der arist. Politik. Das Sachliche stimmt mit den beiden Ethiken überein, aber die Zusammenziehung auf 3 Zeilen läßt keine exakte Zuweisung an MM oder EE zu. Doch spricht die Bezeichnung der Kal. als *τελεία ἀρετή* für EE (1249a 16), da MM in diesem Falle von der Person spricht (1207b 24), und ferner spricht MM nicht davon, daß die Kal. auch die „nützlichen" Dinge zu *καλά* erhebt. Also ist Stob. 147, 24 *ὠφέλιμα* = EE 1249a 11 *συμφέροντα*. — Und schließlich dürfte aus EE stammen Stob. 129, 9–11 (EE 1248 b 20–22); Stob. 140, 2–6 (EE 1220b 31–33); Stob. 145, 12–13 (EE 1227b 8–9). v. d. Mühll 1909, 27–33.

1./2. Jh. n. Chr. In der neuesten Studie über Plutarch-Zitate werden drei Stellen aus EE, nämlich 1236b 6, 38a 2, 43a 20, die wir wohl als tralatizisch bezeichnen dürfen, als Quelle für Moralia 980d. 94a. 965b in Anspruch genommen. Das ist aber ganz unsicher. Die Studie: W. C. Helmbold — E. N. O'Neil, Plutarch's quotations (Philol. Monographs 19, Am. Philol. Association 1959).

2. Jh. n. Chr. Die Bezeugung von EE durch Aspasios. Zum folgenden siehe Fritzsches Ausgabe von EE p. XXV; Susemihls Ausgabe XVIII–XXIX, 161; v. d. Mühll 1909, 25f. W. Jaeger, Studien z. Met. 1912, 142[1]; 1923, 143; Lieberg 1958, 6. 15; Band 6, 511; 171, 9; Band 8, 102. An drei Stellen seines Kommentars zu EN kommt Aspasios auf Eudemos zu sprechen. (a) 151, 19–27 Heylbut. Das ist jene vielverhandelte (zuletzt Lieberg 6) Notiz, aus deren Wortlaut zu erschließen ist, daß schon vor Asp. über die eigenartige Tatsache zweier Abhandlungen über die Lust, in EN VII und in EN X, diskutiert worden ist. Ein Zeichen dafür, daß die erstere nicht von Ar., „sondern von Eudemos" sei, sieht Asp. darin, daß Ar. in EN X in einer Weise über das Thema spricht, als habe er dies zuvor noch nicht getan. Asp. hält aber die Frage nicht für schwerwiegend, weil der Abschnitt in EN VII *ἐνδόξως* gemeint sei, d. h. weil da in dialektischem Zusammenhang mit einer *δόξα* operiert werde. In jedem Fall also stand in dem Ethik-Exemplar des Asp. Buch VII in EN. (b) 161, 9 H. Auch hier geht es um das Problem, das man heute als das der kontroversen Bücher bezeichnet. In EN VIII 2, 1155b 15 verweist Ar. in der Polemik gegen die Annahme nur einer einzigen Art von Freundschaft auf „frühere" Ausführungen, in denen mit dem seit Platons Philebos, Politikos, *Π. τἀγαθοῦ* fruchtbar verwendeten Begriffspaar *μᾶλλον-ἧττον* gearbeitet war. Asp. konnte die Stelle so wenig finden wie wir und vermutet, sie habe sich befunden *ἐν τοῖς ἐκπεπτωκόσι τῶν Νικομαχείων*. Auch der Begriff der ausgefallenen Bücher ist ihm also geläufig, also der aus EN verlorenen Bücher, an deren Stelle dann offenbar die Fassung des „Eudemos" gesetzt wurde. Die oben erwähnte Fünfbücher-Ethik der alexandrinischen Bibliothek zur Zeit des Hermippos legt umgekehrt den Schluß nahe, daß die 3 Bücher in EE ausgefallen waren. Klarheit ist da also aus der Antike selbst nicht zu erwarten. (c) 178, 1–13 H zu EN VIII 8. Hier handelt es sich offenbar um eine Aporie. Ar. unterscheidet drei Grundarten der Freundschaft je nach dem Motiv der Tugend, der Lust, des Nutzens. Und diese drei Arten teilt er wieder in je 2, nach Gleichheit oder Überlegenheit, so daß es sechs Formen gibt. Nun fragt Asp., ob die Überlegenheits-Freundschaft wirklich in allen drei Grundarten vorkomme. Er bejaht es und führt das dann pedantisch aus. Es gebe sie 1. bei den Guten 2. bei den Nicht-Guten = bei den *μέσοι*, und zwar a) bei den Lustfreunden, b) bei den Nutzfreunden. Die These aber, daß die Überlegenheits-Freundschaft in allen drei Grundarten vorkomme, schreibt er dem Eudemos (d. h. also der EE) und Theophrast zu, findet sie also in EN VIII 8 nicht. Und damit hat er Recht. Sie wird vielmehr durch EE VII 1, 1239a 1–4 und 10, 1242b 2 geboten. Aber die pedantische Durchführung von Asp. 178, 5–13 finden wir auch dort nicht. Theophrasts ethische Werke werden in der Antike oft zitiert, aber welches von Asp. gerade hier gemeint ist, bleibt unverifizierbar.

Der zum sog. Mittleren Platonismus gerechnete, gegen Ar. polemisierende Attikos bezeugt die Titel der drei Ethiken. Eusebius Praep. Ev. XV 4 = p. 350–355 Mras = Fr. 2 Baudry. Interpretation des Textes in Band 8, 103.

3. Jh. n. Chr. Alexander von Aphrodisias hat sich in seinen berühmten Kommentaren ganz an EN gehalten, nicht selten mit genauer Bezeichnung der einzelnen Bücher. Benützung von MM und EE läßt sich nicht erweisen. Auch die unter seinem Namen stehenden „Ethischen Probleme" (Suppl. Ar. II, 2, 117–163 Bruns), die der Analyse und Auswertung dringend bedürften, haben ganz und gar EN als Basis. Über ein vermeintliches Zitat aus MM oder EE im Topik-Kommentar (144, 26–27 Wallies) siehe Band 8, 103–104.

In der Aristoteles-Vita des Diogenes Laertios, den wir traditionsgemäß ins 3. Jh. setzen, steht unmittelbar vor dem Bücherkatalog folgende Notiz (Text nach Düring a. O. 41): *φησί δὲ Φαβωρῖνος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Ἀπομνημονευμάτων ὡς ἑκάστοτε λέγει 'ᾧ φίλοι οὐδεὶς φίλος'. ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Ἠθικῶν ἑβδόμῳ ἐστί. καὶ ταῦτα μὲν εἰς αὐτὸν ἀναφέρεται* (V 21). Obwohl alle drei Ethiken das Problem der *πολυφιλία* behandeln, geht die spruchartige Kurzform doch nur auf EE VII 12, 1245b 20 (*οὐθεὶς φίλος ᾧ πολλοὶ φίλοι*) und nicht auf EN IX 10, 1171a 15 (*οἱ πολύφιλοι οὐδενὶ δοκοῦσιν εἶναι φίλοι*). Aber auch EE zeigt noch nicht die absolut kürzeste Form von DL. Diese muß aus einer Apophthegmen-Sammlung stammen. In ihr hat der Provenzale Favorinus sie gelesen und fügt nun bei „aber das steht auch in EE VII". Düring scheint geneigt zu sein, den Zusatz dem Diogenes selbst zu geben. Aber da möchte ich es mit der Skepsis von v. d. Mühll (27) halten, der die Lektüre von EE weder dem Favorinus noch dem Diogenes zutraut. Der erstere wird das bei Hermippos gefunden haben, der einmal als Quelle des DL ausdrücklich genannt ist (V 41) und in dem Düring (79) wohl mit Recht die letzte Quelle für die Aristoteles-Biographie sieht. Aber weder er noch v. d. Mühll beschäftigen sich mit dem Schlußsatz von DL. Was wird da auf Ar. zurückgeführt? *ταῦτα* auf den Spruch zu beziehen wäre doch sinnlos. Also auf *ἠθικά*. Auch das muß auf Hermippos zurückgehen, der also die Tradition vorfand, daß EE dem Ar. gehöre. Nachdem das VII. Buch zitiert wird, enthielt diese Ethik auf jeden Fall zwischen dem jetzigen Buch III von EE und Buch VII drei Bücher, während die Fünfbücher-Ethik I—III enthielt und VII in zwei Abteilungen.

6. Jh. n. Chr. Auch Simplikios gibt in seinem Kategorienkommentar (4, 26 Kalbfleisch) die Titel der drei Ethiken (*τὰ Εὐδήμεια*), desgleichen der Olympiodorschüler Elias in den Prolegomena philosophiae (32, 32—33, 2 Busse) und 116, 16 (*τὰ Ἠθικὰ πρὸς Εὔδημον μαθητήν, τὰ Εὐδήμεια*), s. Band 8, 104—105. Die EE selbst aber hat bei dem wirklich gelehrten Simplikios wenigstens eine Spur hinterlassen: im Kategorienkommentar (170, 6) fragt er, warum Ar. *ἐν τοῖς Εὐδημίοις Ἠθικοῖς* (gemeint ist 1217b 27) und in der Metaphysik (gemeint sind Stellen wie 1029b 23. 1054b 32 u. a.) bei der Aufzählung der Kategorien die der Relation, das *πρός τι* nicht erwähnt habe.

Byzantinische Zeit (10.—14. Jh.). Während von EN und MM eine Abschrift bereits des 10. Jhs. erhalten ist, Codex Laurentianus 83, 11 (K^b; Band 8, 105), gehören die ältesten Hss von EE erst dem 13. Jh. an, Codex Vaticanus 1342 (P^b) und Cantabrigiensis (C^c). Weder MM noch EE sind von byzantinischen Gelehrten kommentiert worden. Über deutliche Bezeugungen von MM berichtet Band 8, 105—108. Das Schweigen über EE durchbricht zum erstenmal Eustratios, der Metropolit von Nicäa (c. 1050—1120; Band 8, 109) in seinem Kommentar zu EN, also noch vor der Entstehung von P^b. In der Einleitung zu EN I erklärt er den Namen „Ethik", sowie die Bezeichnung *Νικομάχεια* und fährt dann (4, 19 Heylbut) fort: *ὥσπερ καὶ Εὐδήμεια ἐκδέδωκεν ἕτερα πρός τινα Εὔδημον ἐκτεθειμένα τὴν αὐτὴν τούτοις* (sc. *τοῖς Νικομαχείοις*) *ἔχοντα δύναμιν*. EE gilt ihm also als Werk des Ar. — dasselbe gilt in Byzanz für MM, die Eustratios merkwürdigerweise nicht nennt — und wenn wir seinen Worten glauben dürfen, hat er sie auch durchgesehen. In dem Kommentar selbst merkt man aber davon nichts. Aus Eustratios und dem was sogleich im nächsten Abschnitt zu sagen ist, ergibt sich aber jedenfalls, daß es frühere — und bessere — Abschriften als die uns erhaltenen gegeben hat.

2

Die Eudemische Ethik im Westen, vom Mittelalter bis zur Gegenwart

In der Abhandlung von F. Pelster, Neuere Forschungen über die Aristoteles-Übersetzungen des 12. und 13. Jhs. (Gregorianum 30, 1949, 46—77) ist kein neues Material über EE enthalten. Das Buch von F. van Steenberghen, Aristotle in the West. The origins of Latin Aristotelianism, Louvain 1955, ergibt für die folgenden Fragen nichts. Der dürftigen Bezeugung von EE in Byzanz entspricht die im lateinischen Westen. Über den „Aristoteles Latinus" unterrichtet Band 8, 110—112. Während das große Unternehmen der Union académique internationale die Translatio vetusta der MM in 55 Hss nachweisen konnte, ist bisher von EE keine Gesamtübersetzung entdeckt. Jedoch kannte man im Mittelalter das vorletzte und das letzte Kapitel von EE. Das erstere (VIII 2) bildet den zweiten Teil der kleinen Schrift De bona fortuna, die aus MM II 8 und EE VIII 2 zusammengesetzt ist. Sie muß sehr beliebt gewesen sein, da etwa 150 Hss nachgewiesen sind. Aus welcher geistesgeschichtlichen Situation heraus sie entstanden ist, wäre zu klären; einige Hss zeigen als Initialornament das Rad der Fortuna. Der aus MM genommene erste Teil deckt sich nicht ganz mit der gängigen Übersetzung der MM durch Bartholomaeus von Messina. Er setzt einen griechischen Text voraus, der etwas besser ist als der des Bartholomaeus. Auch die griechische Vorlage des zweiten, eudemischen Teils hat einige Vorzüge gegenüber P^b. Einer Klärung bedarf die Frage, ob der Libellus im Westen zusammengesetzt worden oder ob ein Traktat *Περὶ εὐτυχίας* aus Byzanz herübergekommen ist. Für ersteres würde sprechen, daß der Libellus über das klare Thema de bona fortuna hinausgreift, das heißt den Traktat nicht mit EE VIII 2, 1248b 7 schließt, sondern auch noch den Anfang von VIII 3 übersetzt, also die Einleitung zur Kalokagathie, wo er dann bei 1248b 11 mit einem „et cetera" abbricht. Ein so sinnloses Hinausgreifen möchte man einem Griechen nicht zutrauen. Aber andererseits: wenn der Lateiner so gebildet war, daß er ein Spezialthema aus dem Gesamtverband von MM und EE herausgreifen konnte, ist ihm dann etwas zuzutrauen, was uns nicht anders denn als sinnlos erscheinen kann? Getreuliches Abschreiben aus einem fertigen Traktat *Π. εὐτυχίας* wäre dagegen ganz der Zeit entsprechend. Aber wie kommt der griechische Kompilator dazu, nicht an der richtigen Stelle abzuschließen? Oder es ist so, daß ein griechischer Kenner einem Schreiber den Auftrag gab die zwei Kapitel zu kopieren und daß der Schreiber dann den Fehler machte? Aber warum hat das der „Herausgeber" nicht getilgt? Ich kann das nicht klären. — Der Libellus ist trotz seines Lateins in der lateinischen Aristotelesausgabe Venedig 1481 abgedruckt worden (Spengel, Aristotelis ars rhetorica I, Teubner 1867, 166). Auch Fabricius (Bibl. Graeca III[4], Hamburg 1793, 269. 282) notiert den Traktat, aber erst Spengel[1] (III 3, 1843) 534f. hat ihn für den Text von EE verwendet und nach ihm Susemihl und Jackson[4] 1913 (s. u. S. 479).

Falls der Libellus erst im Westen, also durch unmittelbares Excerpieren und Übersetzen aus dem griechischen Text von MM und EE, entstanden ist, so beweist dies, daß auch der Gesamttext von EE im Westen bekannt war, denn es wäre ein nahezu unbegreiflicher Zufall, daß von EE nur VIII 2 und 3 — etwa wegen des darin enthaltenen Theologischen? — aus Byzanz herübergekommen sein sollten. Das Schweigen des Mittelalters über EE könnte also nicht damit erklärt werden, daß von dem

gesamten Aristotelestext nur EE (sowie die kleinen Traktate der Mechanik und De spiritu) in Byzanz verblieben wäre. Aber wir sind ja seit einiger Zeit nicht mehr auf De bona fortuna allein angewiesen, denn von eben dem Schlußteil von EE, auf den das Ende von De bona fortuna hinweist, hat der früh verstorbene (1934) gelehrte G. Lacombe, dessen Leistung für den „Aristoteles Latinus" die Herausgeber auf der ersten Seite dieses Werkes gewürdigt haben, eine Translatio vetusta, aus dem 13. Jh. entdeckt (Ar. lat. I p. 73. 161). Er notierte 3 Hss, die ich mit der Nummer, die sie im Ar. lat. haben, aufführe: (1) Madrid, Nr. 1206, 13. Jh. (2) Sevilla, Nr. 1185, 13. Jh., (3) Paris, Nr. 720, 14. Jh. Nur in (1) folgt EE VIII 3 auf den Libellus, also auf VIII 2, natürlich also ohne die Einleitungsworte von VIII 3 zu wiederholen. Der Codex enthält MM nicht. In (2) dagegen, der ebenfalls MM nicht bietet, steht EE VIII 3 ganz isoliert, denn an 13. Stelle hat dieser Codex den Libellus und erst an 18. Stelle Kap. VIII 3; wie es beginnt, ist im Ar. lat. nicht mitgeteilt. (3) enthält den Libellus nicht, sondern auf MM folgen EE VIII 2 und 3. Dieser Befund legt den Schluß nahe, daß im MA tatsächlich von EE nur die beiden Schluß-Stücke umliefen, daß VIII 3 entweder mit VIII 2 gekoppelt war, oder, wie im Falle (2) gesondert tradiert wurde. In (3) steht am Schluß die Bemerkung: non erat plus in exemplari de quo ista transtuli. In (2) lautet sie: non erat plus in exemplari de octavo ex quo istud transtuli. Diese Bemerkungen scheinen zu besagen, daß in der griechischen Vorlage nach VIII 3 nichts mehr folgte und dies ist ja auch der Zustand, den alle griechischen Hss zeigen. Aber völlig eindeutig ist die Bedeutung von „plus" doch nicht. Kann es heißen, daß das griechische Exemplar von der g a n z e n Eud. Ethik nicht mehr enthielt? Aber die Buchzählung in (2) scheint dagegen zu sprechen. Das sind Fragen, die man zur Zeit noch nicht klären kann. Vielleicht bringen weitere Funde Aufschluß. — Die Übersetzung von VIII 3 scheint mir übrigens nicht von demselben zu stammen, der VIII 2 übersetzt hat. Auch sie ist an einer wichtigen bis jetzt unverstandenen Stelle für die Konstituierung des griechischen Textes wertvoll (s. u. S. 496).

Die emendatorische Beschäftigung der H u m a n i s t e n mit EE soll hier nicht im einzelnen dargestellt werden; vgl. E. Garin, Le traduzioni umanistiche di Ar. nel secolo XV, Florenz 1951. Die Bedeutung der Aldina (1498), ferner die der anonymen lateinischen Übersetzung, zuletzt abgedruckt in Bekkers Akademie-Ausgabe (1831, 606), des Petrus Victorius (1499—1585), des Friedrich Sylburg (1536—1596, gest. in Heidelberg), vor allem auch die des Isaac Casaubonus (1559—1614), der geneigt war, Eudemos für den Verfasser zu halten, ist in Susemihls kritischem Apparat gewürdigt. Zu Bessarion (1395—1472) vergleiche jetzt die Bemerkungen von E. Mioni. Aristotelis codices graeci qui in bibliothecis Venetis adservantur, Padua 1958, 90f. 102. 114. 129. Zu Scaliger (1540—1609) Band 8, 113 und Spengel² 1864, 219. Der erste Übersetzer der drei Ethiken ist offenbar Gianozzo Manetti (1396—1459; Band 8, 112); wohl gleichzeitig übersetzte Gregorio Tifernas (1415—1466) EN und EE. Darüber hinaus sei noch verwiesen auf den Liber de moribus ad Galeotum von Leonardo Bruni Aretino (1369—1444), nach Fabricius III 269 „ex Eudemiis excerptus", 1496 gedruckt; enthalten z. B. auch in Codex Laurentianus 79, 18 (15. Jh.) Nr. 1319 im Ar. lat.: Aretini Isagogicon moralis disciplinae ad Galeotum Ricasolanum). Der Vermerk bei Fabricius dürfte aus dem Incipit und Explicit des kleinen Traktats stammen, wo es heißt „Aristotilis liber de moribus ad Eudemium". In Wirklichkeit handelt es sich um eine nicht ungeschickte peripatetische Ethik in nuce,

in Form eines fingierten Dialogs, dessen Inhalte aber nicht auf EE, sondern auf EN beruhen, mit gelegentlicher Einbeziehung von Demokrit, Epikur und Zenon. Von dem „religiösen" Schlußteil von EE ist kein Gebrauch gemacht. Aus dem Text ergibt sich keine Klärung, warum gerade „Eudemius" im Titel erscheint.

Zur Frage der Echtheit von EE hat sich Gemistos Plethon (c. 1356—1450) geäußert: EE sei nach EN entstanden, als Ergänzung. Francesco Patrizzi (1529—1597; Band 8, 113) urteilt in seinen Discussiones Peripateticae (1571—1581) folgendermaßen: Eudemi potius credendi sunt esse, cum praesertim stylo et rerum diversitate sint ab Nicomachiis differentes, und die 3 kontroversen Bücher stammen aus EN (Fabricius a. O. 269).

Der erste Kommentar zu EE dürfte der des Jesuitenpaters Silvester Maurus sein, im 2. Band seiner Gesamtausgabe, Rom 1668 (Neuausgabe von F. Ehrle, Paris. Regensburg 1885—1886).

Die moderne wissenschaftliche Diskussion um EE beginnt mit Friedrich Schleiermacher (1768—1834). Bevor wir uns ihm zuwenden, seien notiert (a) die Ausgaben (b) die Übersetzungen des griechischen Textes (c) die Einzelarbeiten über EE. In der Darstellung (d) werden die letzteren nur mit dem Namen des Verfassers und der Jahreszahl zitiert. Bibliographien, philosophiegeschichtliche Gesamtdarstellungen und Monographien über Ar., sowie Arbeiten zur griechischen Ethik überhaupt, in Band 6, 255—258; Kommentare und Arbeiten zu EN ebd. 252—263; zu MM in Band 8, 114—118. Nachträge zu Band 6 siehe unter (c).

Zusatz: R. Walzer, Greek into Arabic (Orient. St. I, Oxford 1962, 48—59; 250).

a

Aristoteles, graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri ed. Academia Regia Borussica II, Berlin 1831. Neudruck, besorgt von O. Gigon, Berlin 1960.

Aristoteles, cum fragmentis, ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, I—IV, Paris (Didot) 1848—1869. V (Indices) 1874. EE in II 1850. Diese Didotiana ist eine gewissenhafte Revision der Bekker-Ausgabe, keine neue Grundlegung des Textes. In der Praefatio Konjekturen von Bussemaker, die Susemihl in seinem Apparat notiert.

Aristotelis Ethica Eudemia, auf dem 2. Titelblatt: Eudemi Rhodii Ethica, ed. A. Th. H. Fritzsche, Regensburg 1851. Eine Epistola critica war 1849 vorhergegangen (siehe unter c). Spengel hat die Ausgabe, mit Recht, im ganzen wohlwollend besprochen (Gel. Anzeigen der Bayr. Ak. d.W. 34, 1852, 433f.), wenn auch die Anzeige mehr von Spengel als von Fritzsche spricht. Genauer ist die Kritik Bendixens (^{2}1856, 358—367). Sie enthält, wenn wir von S. Maurus, den Fr. nicht kennt, absehen, den ersten Kommentar zu EE und Susemihl hat, mit Recht, einige Verbesserungen von Fr. übernommen oder im Apparat notiert. Wie der Titel zeigt, ist Spengels Zuweisung an Eudemos anerkannt. Über dessen Zurückhaltung hinaus hat Fr. die sog. kontroversen Bücher (EN V—VII = EE IV—VI) dem Eudemos zugewiesen, dabei aber immerhin auch EN V 1—14 abgedruckt, obwohl er nur V 15 für eudemisch hält. Das ist die Wirkung der Diss. von A. M. Fischer, Bonn 1847 (siehe unter c). Trotz der berechtigten Einwände Bendixens ist der Text doch ein Fortschritt über Bekker hinaus. Eine neue Recensio war, wie in der Didotiana, nicht beabsichtigt. Der für seine Zeit verdienstvolle Kommentar darf vielleicht, so hoffe ich, jetzt als überholt gelten.

[Aristotelis Ethica Eudemia] Eudemi Rhodii Ethica, adiecto de virtutibus et vitiis libello rec. F. Susemihl, Teubner 1884. Ein Programm De recognoscendis Magnis Moralibus et Ethicis Eudemiis, Greifswald war 1882 vorhergegangen. Die einzige, zur Zeit vorhandene wissenschaftliche Ausgabe, aber so wenig wie die von MM (Band 8, 114) eine wirkliche Recensio. In Einzelheiten nicht immer zuverlässig. Im folgenden passim Stellungnahme zu ihr.

Aristotle, The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics. On virtues and vices, with an english translation, by H. Rackham = The Loeb Classical Library Nr. 285, London 1935. Unter so manchen schönen Texten dieser Sammlung ist dieser leider fast wertlos, die eigenen Konjekturen sind fast durchweg verfehlt. Die Humanisten-Übersetzung hält R. für die des Wilhelm von Moerbeke, „Bus." = Bussemaker hält er für Busolt usw.

In der Bibliotheca Oxoniensis wird, so hoffen wir, eine neue kritische Ausgabe erscheinen, die von Langerbeck-Walzer im Gnomon (23, 1951, 230. 408) angekündigt ist.

b

Fritzsche hat seiner Ausgabe von 1851 eine treffliche Übersetzung in tadellosem Latein beigegeben.

Aristoteles, Werke, VI. Schriften zur praktischen Philosophie, 7. Bd. Eudemische Ethik übs. von J. Rieckher, Professor am Oberen Gymnasium Heilbronn, Stuttgart 1858 = Osiander-Schwab 294. Gediegen; die kritischen Vorschläge notiert Susemihl. Ebenfalls tüchtig die Übs. von H. Bender (Professor am Gymnasium in Tübingen), Stuttgart 1873. Œuvres d'Aristote. La Morale d'Ar. III: Grande Morale et Morale à Eudème, trad. par J. Barthélemy Saint-Hilaire (Membre de l'Institut), Paris 1856. In elegantem, interpretierendem Französisch, mit kleinen Erläuterungen.

The works of Aristotle, transl. under the editorship of W. D. Ross, vol. IX. Darin EE von J. Solomon, Oxford 1915, beste, kritische Leistung.

Zu der Übersetzung von P. Gohlke, Paderborn 1954, äußere ich mich nach Band 8, 478—480 nicht mehr.

c

Zunächst einige Nachträge zur Bibliographie von Band 6:

Adkins, A. W. H., Merit and responsibility. A study in Greek values, Oxford 1960 (ausgezeichnet)

Allan, D. J., The practical syllogism = Autour d'Ar., Louvain 1955, 325—340

Düring, I., — *Owen, G. E. L.*, Aristotle and Plato in the mid-fourth century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957, Göteborg 1960 (wichtige Einzelbeiträge)

Egermann, F., Platonische Spätphilosophie und Platonismen bei Ar.; Hermes 87, 1959, 133—142

Ferguson, J., Moral values in the Ancient World, London, Methuen 1958 (die Antike in christlicher Sicht)

Gauthier, R. A., La morale d'Aristote, Paris 1958

Groningen, B. A., Le Grec et ses idées morales; Acta Congr. Madvig. II, Kopenhagen 1958, 57–123; mit Zusätzen von O. Gigon

Guthrie, W. K. C., The development of Ar.' theology; Class. Quart. 27, 1933, 162 bis 171. 28, 1934, 90–98 (Auseinandersetzung mit W. Jaeger)

Jannone, A., I Logoi essoterici di Aristotele; Atti dell' Istituto Veneto di scienze lettere ed arti 113, 1955, 249–279 (verfehlt); vgl. auch Riv. di cultura classica e medioevale I 1959, 197–207

Joly, R., Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Brüssel 1956 (gründliche Kritik von W. Spoerri, Gnomon 30, 1958, 186–192)

Louis, P., Observations sur le vocabulaire technique d'Aristote; Mélanges Diès, Paris 1956, 141–149

Magalhães-Vilhena, V. de, Le problème de Socrate. Ders. Socrate et la légende platonicienne, Paris 1952 (Rez. von O. Gigon, Gnomon 27, 1955, 259–266 und C. J. de Vogel, Phronesis, 1, 1955, 26–35)

Müller, G., Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre; Mus. Helv. 17, 1960, 121 bis 143

Neurath, D., Die Entwicklung der Zurechnungslehre des Ar. unter bes. Berücksichtigung der Jaegerschen Ar.-Forschung; Diss. Erlangen 1956 (nicht ergiebig)

Randall, J. H. jr., Aristotle, Neuyork 1960

Reininger, R., Wertphilosophie und Ethik, Wien 1939, 1947[3]

Robinson, R., L'acrasie selon Aristote; Revue Philos. 145, Paris 1955, 261–280

Ross, Sir David, The development of Aristotle's thought; Proceedings of the Brit. Academy 43, 1957, 63–78. Dasselbe bei Düring-Owen (s. o.) 1960, 1–17

Seel, O., Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffs im altgriechischen Denken; Festschr. Dornseiff, Leipzig 1953, 291–319 (sehr gut)

Schaerer, R., L'homme antique et la structure du monde intérieur, Paris 1958

Schweitzer, Albert, Kultur und Ethik, München 1923

Verdenius, W. J., The meaning of ἦθος and ἠθικός in Aristotle's Poetics; Mnemosyne III 12, 1944, 241–257

Vogel, C. J. de, Quelques remarques à propos du premier chap. de l'Eth. à Nic. = Autour d'Ar. 1955, 307–323

Vogel, C. J. de, The legend of the platonizing Aristotle; s. o. Düring-Owen, 248–256

Wehrli, F., Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre; Mus. Helv. 8, 1951, 36–62. Ders., Der Arztvergleich bei Platon, ebd. 177–184 (S. 38 über Phronesis in EE)

Wieland, W., Ar. als Rhetoriker und die exoterischen Schriften; Hermes 86, 1958, 323–346

Zucker, F., Freundschaftsbewährung in der neuen attischen Komödie. Ein Kapitel hellenistischer Ethik und Humanität; SB Leipzig 1950

*

Für die folgende Spezialbibliographie zu EE ist Vollständigkeit erstrebt:

Allan, D. J., Quasi-mathematical method in the Eudemian Ethics; Communications présentées au Symposium Aristotelicum tenu à Louvain 1960, Louvain-Paris 1961, 303–318

Apelt[1], *O.*, Zur Eudemischen Etnik; Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd. 64. Jg. 149. Bd. = Jahrb. f. class. Philol. hrsg. von A. Fleckeisen 40, 1894, 729–752 (Zu EE VII. VIII)

Apelt[2], *O.*, Zur Eudemischen Ethik; Jahresber. über d. Carl-Friedrichs-Gymnasium zu Eisenach, Eisenach 1902, 10–20 (Zu EE I–III)

Arnim[1], *H. v.*, Die drei aristotelischen Ethiken; SB Wien 202, 2, 1924

Arnim[2], *H. v.*, Arius Didymus' Abriß der perip. Ethik; SB Wien 204, 3, 1926

Arnim[3], *H. v.*, Die Echtheit der Großen Ethik des Ar.; Rhein. Mus. 76, 1927. 113 bis 137. 225–253

Arnim[4], *H. v.*, Das Ethische in Ar.' Topik; SB Wien 205, 4, 1927

Arnim[5], *H. v.*, Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Ar.; Wiener Studien 46, 1928, 1–48

Arnim[6], *H. v.*, Eudemische Ethik und Metaphysik; SB Wien 207, 5, 1928

Arnim[7], *H. v.*, Nochmals die aristotelischen Ethiken. Gegen W. Jaeger. Zur Abwehr; SB Wien 209, 2, 1929

Arnim[8], *H. v.*, Der neueste Versuch die Magna Moralia als unecht zu erweisen; SB Wien 211, 2, 1929

Aumiller, *J.*, Vergleichung der drei aristotelischen Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre über die Willensfreiheit; Progr. Gymnasium Landshut 1898/99; 1899/1900

Barthélemy Saint-Hilaire, *J.*, Dissertation préliminaire sur les trois ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote; Morale d'Ar. I, Paris 1856, 255–334

Bendixen[1], *J.*, Bemerkungen zum siebenten Buch der Nicomachischen Ethik; Philologus 10, 1855, 199–210; 263–292

Bendixen[2], *J.*, Übersicht über die neueste des Ar. Ethik u. Politik betr. Literatur; Philologus 11, 1856, 351–378; 544–582 (EE u. MM: 568–582). Ebd. 16, 1860, 465–522 (EE u. MM: 490–497)

Bonitz[1], *H.*, Observationes criticae in Aristotelis quae feruntur Magna Moralia et Ethica Eudemia; Berlin 1844 (EE: 30–77)

Bonitz[2], *H.*, Zur Texteskritik der Eudemischen Ethik und der Magna Moralia; Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd. 29. Jg. 79. Bd. = Jahrb. f. class. Philol., hrsg. von A. Fleckeisen 5, 1859, 15–31 (= Rezension von Rassow[1] 1858; EE: 17–27)

Bonitz[3], *H.*, Zur Aristoteles-Literatur; Zeitschr. f. d. österreich. Gymnasien 17, 1866 771–812 (vor allem zu L. Spengel; EE: 780–787. 793–799)

Bourgey, *I.*, Observation et expérience chez Aristote, Paris 1955

Brandis, *Chr. A.*, Handbuch der Geschichte der griech.-röm. Philosophie II 2,2; Berlin 1857 (EE: 1557–1566; zusammengefaßt in III 1, 1860, 240–249)

Breier, *F.*, Besprechung von Bonitz[1] 1844; Neue Jenaische Literaturzeitung 4, 843–846

Brzoska, *K.*, Die Formen des aristotelischen Denkens und die Eudemische Ethik; Frankfurt a. M. o. J. 1943

Case, *Th.*, Aristotle; Enclyclopaedia Britannica 1910, 501–522 (1960, 349–355 von Sir E. Barker, stark gekürzt, ohne Eingehen auf Details)

Dirlmeier, *F.*, Nikomachische Ethik, übersetzt und erläutert; Berlin 1960[2] (zitiert: Band 6, sc. der Akademieausgabe)

Dirlmeier, *F.*, Magna Moralia, übersetzt und erläutert; Berlin 1958 (zitiert: Band 8).

Dirlmeier, *F.*, Merkwürdige Zitate in der Eudem. Ethik des Ar.; SB Heidelberg 1962. 2

Dirlmeier, F., Aristoteles, Ethica Eudemia VII 12, 1244b 9; Rhein. Mus. 105, 1962
Dirlmeier, F., Der Rang der äußeren Güter bei Ar. Zu Ethica Eudemia VIII 3; Philologus 106, 1962
Düring, J., Aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction; Göteborg 1961
Festugière, A. J., Aristote, Le plaisir, Paris 1936 (Nachdruck 1960)
Fischer, A. M., Disputatio de Ethicis Nicomacheis et Eudemeis quae Aristotelis nomine tradita sunt; Diss. Bonn 1847
Fritzsche, A. Th., Epistula critica de locis quibusdam Ethicorum Eudemeorum, Leipzig 1849
Gauthier, R. A.-Jolif, J. Y., L'Ethique à Nicomaque I, Introduction 26*–30* (von Gauthier), Louvain 1958
Geffcken, J., Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars; Hermes 67, 1932, 397–412; bes. 404f.
Geffcken, J., Griechische Literaturgeschichte II, Heidelberg 1934, 220[2]
Gigon, O., Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles; Museum Helv. 16, 1959, 174 bis 212
Gohlke, P., Die Entstehung der arist. Ethik, Politik, Rhetorik; SB Wien 223, 2, 1944
Grant, Sir Alexander, The Ethics of Aristotle; London 1885[4] (1857[1]. Essay I. III–V).
Greenwood, L. H. G., Nicomachean Ethics book VI; Cambridge 1909 (über Phronesis in EE, p. 16)
Hall, R., The special vocabulary of the Eud. Ethics; Class. Quart. NS 9, 1959. 197–206
Hess, W., Philologische Untersuchungen zum gegenseitigen Verhältnis und zur Entstehung der drei im Corpus Aristotelicum überlieferten Ethiken; Diss. Heidelberg 1957 (Maschinenschr.)
Jackson[1], *H.*, On some passages in the seventh book of the Eudemian Ethies; Journal of Philology 26, 1898, 149–160
Jackson[2], *H.*, Further notes on passages in the seventh book of the Eudemian Ethies; Journal of Philology 27, 1899. 145–158
Jackson[3], *H.*, On some passages in the seventh book of the Eudemian Ethics attributed to Aristotle; Cambridge 1900 (Erweiterter Abdruck von Jackson[1.2])
Jackson[4], *H.*, Eudemian Ethics VIII 1. 2 (VII 13. 14), 1246a 26–1248b 7: Journal of Philology 32, 1912 (1913), 170–221. Ebd. 302 zu EE II 8, 1225a 14
Jackson[5], *H.*, On Eudemian Ethics 1215a 29; b 20. 1224b 2; Journal of Philology 33, 1913. 298
Jackson[6], *H.*, Eudemian Ethics 1229a 14. 1235a 35. 1244a 1; Journal of Philology, 34, 1915 (1918), 159
Jackson[7], *H.*, On Eudemian Ethics III 5. 6: Journal of Philology 35, 1919, 147–151 (Vortrag in der Cambridge Philol. Society 1915)
Jaeger[1], *W.*, Aristoteles; Berlin 1923. 1955[2], 237–270
Jaeger[2], *W.*, Über Ursprung und Kreislauf des Philosophischen Lebensideals; SB Berlin 1928, 390–421 = Scripta minora I, Rom 1960, 347–393
Jaeger[3], *W.*, Aristotle's use of medicine as model of method in his Ethics; J. H. St. 77, 1957, 54–61 = Scripta minora II 1960, 491–509
Kapp[1], *E.*, Der Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik; Diss. Freiburg, Br. 1912

Kapp[2], *E.*, Rezension von Arnim[1] 1924; Gnomon 3, 1927, 19–38. 73–81

Kapp[3], *E.*. Theorie und Praxis bei Aristoteles und Platon; Mnemosyne 6, 1938. 179–194

Kassel, *R.*, Peripatetica, Hermes 90, 1962 (im Erscheinen)

Krämer, *H. J.*, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platon. Ontologie: Abh. Heidelberg 1959. – Siehe auch u. S. 143

Lee, *H. D. P.*, Place-names and the date of Ar.s biological works; Class. Quart. 1948. 61–67 (dazu P. Louis im Bull. de l'Assoc. Budé NS 5, 1948, 91–95)

Léonard, *J.*, Le bonheur chez Aristote, Brüssel 1948

Lieberg, *G.*, Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles (= Zetemata 19); München 1958, 2–15; 117–123

Mansion, *A.*, Autour des éthiques attribuées à Aristote; Revue néoscol. de philos. 29, 1927, 307–341; 423–466 (weitere Arbeiten in Band 8, 116)

Margueritte, *H.*, Notes critiques sur le texte de l'Éthique à Eudème; Revue d'histoire de la philos. 4, 1930, 87–97 (Zu EE I). Ebd. 98. 401 zu Jaeger[2], Arnim[7], Walzer

Mentzingen, *Anna*, *Freiin von und zu*, Interpretationen der Eudemischen Ethik; Diss. Marburg 1928

Merlan, *Ph.*, Studies in Epicurus and Aristotle (= Klass.-Philol. Studien 22); Wiesbaden 1960, 83–93

Moraux, *P.*, A la recherche de l'Aristote perdu. Le dialogue «Sur la justice»; Louvain 1957

Mühll, *P. v. d.*, De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum auctoritate; Diss. Göttingen 1909

Needler, *Mary C.*, The relation of the Eudemian to the Nic. Ethics of Ar.; Abstract of theses Chicago, Hum. ser. 5, 1926–1927, 389–395. Dieselbe, The Aristotelian Protrepticus and the developmental treatment of the Aristotelian Ethics: Classical Philology 23, 1928, 280–284

Nuyens, *F. J. C. J.*, Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles; Nijmegen 1939, 168–171

Owen, G. E. L., Logic and metaphysics in some earlier works of Ar.; Ar. and Plato in the mid-fourth century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August 1957, ed. by I. Düring and G. E. L. Owen, Göteborg 1960, 163–190

Rassow[1], *H.*, Observationes criticae in Aristotelem; Jahresbericht über das Kgl. Joachimsthalsche Gymnasium, Berlin 1858 (EE: 1–14)

Rassow[2], *H.*, Emendationes Aristoteleae; Jahresbericht über das Wilhelm Ernstische Gymnasium zu Weimar, Weimar 1861 (EE: 5–6. 11–13)

Rassow[3], *H.*, Forschungen über die Nik. Ethik des Aristoteles; Weimar 1874 (EE: s. Index, VIII)

Richards, *H.*, Aristotelica 1915 (mir nur in Rackhams Apparat zugänglich)

Rose, *V.*, De Aristotelis librorum ordine et auctoritate; Berlin 1854, 122–125 (für die Endstellung von EE VIII)

Ross, *Sir David*, Emendations in the Eudemian Ethics; Journal of Philology 34. 1915 (1918), 155–158

Schächer, *E. J.*, Studien zu den Ethiken des Corpus Aristotelicum I. II; Paderborn 1940

Schleiermacher, F., Über die ethischen Werke des Aristoteles, gelesen am 4. 12. 1817 = Sämtliche Werke III 3 = F. Schl.s Literarischer Nachlaß, zur Philosophie 1 = Reden u. Abh. der Kgl. Ak. d. Wiss., hrsg. von L. Jonas, Berlin 1835, 306–333 (Fragment)

Shorey, P., Note on the Eudemian Ethics 1247b 6; Classical Philology 21, 1926, 80–81

Spengel[1], *L.*, Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften; Abh. der Bayer. Akademie München III 2, 1841, 437–496 (EE: 437–456; 476–496). III 3, 1843, 499–551 (EE: 499–510; 534–551)

Spengel[2], *L.*, Aristotelische Studien I; Abh. der Bayer. Akademie München X 1, 1864, 175–202

Spengel[3], *L.*, Aristotelische Studien II; Abh. der Bayer. Akademie München X 3, 1866, 595–671 (EE: 595–622)

Stark, R., Aristotelesstudien; Zetemata 8, München 1954

Susemihl[1], *F.*, Zur pseudo-aristotelischen gr. Moral und eudem. Ethik; Rhein. Museum 35, 1880, 475–479

Susemihl[2], *F.*, De recognoscendis Magnis Moralibus et Ethicis Eudemiis dissertatio: Index scholarum Greifswald 1882

Susemihl[3], *F.*, Die exoterischen Logoi bei Aristoteles und Eudemus; Neue Jahrb. f. Philol. u. Päd. 54. Jg., 129. Bd. = Jahrb. f. class. Philol., hrsg. von A. Fleckeisen 30, 1884, 265–277

Susemihl[4], *F.*, De Platonis Phaedro etc. Adiecta est Appendix Aristotelica; Greifswald 1887. p. XV–XVI

Susemihl[5], *F.*, Literaturberichte über Ar. und Peripatetiker im Bursian 1862–1900; Genaue Aufzählung bei Bursian-Kroll, Biogr. Jahrbuch f. d. Alt. 34, 1911, 76–96

Tatarkiewicz, L., Les trois morales d'Aristote; Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques, Paris, 91, 1931, 489–503 (nicht über die 3 Ethik-Fassungen, sondern über 3 Moralsysteme in EN)

Theiler[1], *W.*, Die Große Ethik und die Ethiken des Aristoteles; Hermes 69, 1934, 353–379

Theiler[2], *W.*, Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles; Museum Helv. 15, 1958, 85–105 (mehrfach zu EE)

Titze, F. N., De Aristotelis operum serie et distinctione; Leipzig 1826 (siehe Spengel[1] 1841, 481)

Walzer, R., Magna Moralia und aristotelische Ethik (= Neue philol. Unters. 7); Berlin 1929

Wehrli, F., Die Schule des Aristoteles, Texte und Komm. I–X; Basel 1944–1959 (I Dikaiarch 1944. II Aristoxenos 1945. III Klearchos 1948. IV Demetrios von Phal. 1949. V Straton 1950. VI Lykon u. Ariston von Keos 1952. VII Herakleides Pont. 1953. VIII Eudemos von Rhodos 1955. IX Phainias, Chamaileon, Praxiphanes 1957. X Hieronymos von Rhodos u. Kritolaos; Rückblick, Register 1959)

Zeller, E., Die Philosophie der Griechen II 2^3, Leipzig 1879, 874–881

d

Da die Geschichte der EE im 19. Jh. fast immer mit der von MM gekoppelt ist, wird zur möglichsten Vermeidung von Wiederholungen der Überblick in Band

8, 118—130 als bekannt vorausgesetzt. Entscheidend für EE ist das Jahr 1841, in dem Spengel das Werk dem Eudemos von Rhodos zuweist, und das Jahr 1912, in dem Kapp EE als einen älteren und somit von EN unabhängigen aristotelischen Entwurf nachweist. Spengel hatte freilich in der Beurteilung von EE schon einen Vorgänger. Dies war Schleiermacher (1817), der als erster die Öde der voraufgegangenen Epoche durch einen originalen Denkstil bedeutenden Formates überwand. Den geistesgeschichtlichen Aspekt der Zeit um 1800 zeichnet W. Jaeger (Scripta Minora II 1960, 395—404). Schl.s radikale Abwertung von EN, ausgehend von der Problematik der dianoetischen Tugenden („schülerhafte" Verworrenheit) ist bekannt, ebenso die Erhebung von MM zur einzigen ihn befriedigenden Fassung der aristotelischen Lehre. Mit MM teile die EE, so meint Schl., den großen Vorzug, daß sie in der Kalokagathie gipfelt, in welcher „die Vollkommenheit des Einzelnen für das bürgerliche Leben im vollsten Sinn umfaßt, die Tüchtigkeit aber zum beschaulichen Leben der Wissenschaft und Kunst ganz ausgeschlossen ist" (316). Indes könne bei genauerem Zusehen die EE doch nicht so wie MM über EN gestellt werden. Daher widmet Schl. die zweite Hälfte der allein erhaltenen Abhandlung ganz der EE um deren Inferiorität gegenüber MM zu zeigen: ihr „Kleben an MM" (328), das völlige Fehlen jeglicher Beziehung zur Politik (326), Verwirrungen usw. Die EE stamme also aus etwas späterer Zeit, von einem „ziemlich unfähigen" Manne, der nicht mit Aristoteles identisch sein könne. Immerhin sei sie aber auch nicht völlig unaristotelisch, sondern „ein aus den Vorträgen des Ar. von einem Zuhörer zusammengearbeitetes Heft". So, offenbar in Kenntnis der verlorenen Vorträge Schl.s, August Boeckh, Philolaos, Berlin 1819, 186. Und immerhin sei EE auch nicht so wie EN ein zusammengeflicktes Werk, da die 3 kontroversen Bücher ursprünglich ihr angehört hätten. Nachdem Schl. dann einzelne Differenzen zwischen EE und EN besprochen und auch die in EE auftretenden Zitate aristotelischer Schriften geprüft hat, beginnt er einen neuen Abschnitt um nachzuweisen, daß EE trotz der Zugehörigkeit der 3 fraglichen Bücher dennoch ein „zusammengesetztes" Werk sei. Nach wenigen Zeilen bricht die Abhandlung ab. Schl.s Bedeutung liegt in den Ansatzstellen seiner Kritik, auch wenn deren Deutung sich nicht durchgesetzt hat; kaum eine davon ist in der Folgezeit nicht wiederholt aufgegriffen worden. Was aber von den Einzelbeobachtungen abgesehen, unsere Verwunderung hervorruft, ist dies, daß Schl. über Ar. zu sprechen begann, nachdem er seine umfassende Platonkenntnis in der 1810 abgeschlossenen Übersetzung dokumentiert hatte. In der Abhandlung von 1817 aber ist kein Wort von Platon, obwohl ihm gewiß die verschiedenen Urteile über das gegenseitige Verhältnis der Philosophen und z. B. die Angleichungstendenzen der Kaiserzeit bekannt waren. Und obwohl er selbst schon in der Einleitung zur Platonübersetzung (1804, 17—28) den Gedanken gefaßt hatte, die platonische Philosophie entwicklungsgeschichtlich zu deuten, in der Darstellung des Sokrates z. B. ein Indiz zu sehen, einen „Maßstab für die Entfernung der Gespräche von der Zeit seines Lebens", scheint Schl. doch nicht im entferntesten eine entwicklungsgeschichtliche Analyse der aristotelischen Philosophie beabsichtigt zu haben. Hier wirkt offenbar das jahrhundertealte Aristoteles-Bild nach, das Jacob Bernays 1863 (Die Dialoge des Ar. S. 128) in Sätzen formuliert hat, die für das ganze 19. Jh. gelten und die in aller Ausführlichkeit abzudrucken sich lohnt, weil sie zugleich zeigen, daß dieser geniale Ar.-Interpret auch schon den Weg wußte zu neuem Verständnis: „Aber weit schwerer noch als durch die Einbuße an materieller Kenntnis der aristo-

telischen Lehren, trifft uns der Verlust der Dialoge dadurch, daß mit ihnen jedes Mittel geraubt worden, in die stufenweise Entwicklung des aristotelischen Denkens einen Einblick zu erhalten. Während ein solcher Einblick bei Platon schwierig und noch nicht nach Wunsch gelungen ist aber möglich scheint und daher zu immer neuen Wagnissen reizt, gibt er sich bei Aristoteles für den jetzigen Forscher von vornherein als unerreichbar zu erkennen. Alle uns vorliegenden Werke fallen in die letze Lebensperiode des Aristoteles; und selbst wenn das Wenige, was über ihr gegenseitiges chronologisches Verhältnis ermittelt ist, einmal durch glückliche Entdeckungen vermehrt werden sollte, so ist doch durch die Beschaffenheit ihres Inhaltes jegliche Hoffnung abgeschnitten, daß auch die vergleichsweise früheste Schrift in eine Zeit zurückführen könnte, da Aristoteles noch an seinem System arbeitete; nur als ein bereits vollendetes tritt es uns überall entgegen; nirgends sehen wir den Baumeister noch bauen. Die lange Reihe der Dialoge dagegen würde ihn uns zeigen, wie er allmählich seinem Lehrer Platon entwächst, wie er die platonischen Darstellungsformen für seine selbständigen Zwecke zu handhaben, die platonischen Lehren umzuschaffen und zu ergänzen beginnt, um über Beide endlich hinauszuschreiten und in seiner eigenen Rüstung einherzugehen. Und nicht bloß der tieferen Ergründung der pragmatischen Werke würde ein solches Schauspiel unberechenbaren Vorschub leisten; wäre es den Jahrhunderten seit dem Wiederaufleben der Wissen schaften gegönnt gewesen, so hätte die Neuzeit das geistige Bild des stagiritischen Philosophen unter einer ganz anderen Beleuchtung erblickt und eine ganz andere Stellung zu ihm eingenommen. Dem Mittelalter tat wie auf allen Gebieten, so auch auf dem philosophischen eine zuchtmeisterliche Belehrung Not; je eiserner die Rute. desto inbrünstiger ward sie geküßt, und desto wohltätiger wirkte sie; da mit dem geschichtlichen Sinn zugleich das Gefühl für den Stufengang geistiger Entwicklung damals erloschen war, so konnte nur diejenige Lehre Vertrauen erwecken und Eingang finden, welche in gesetzgeberischer Form auftrat als eine gleichsam von ewig her seiende und unabänderliche. Die Dialoge des Aristoteles trugen diese Form nicht; ihnen ward daher durch Vernachlässigung der Untergang bereitet, während seine pragmatischen Schriften, eben wegen ihrer gebieterischen Abgeschlossenheit, zu einem fast göttlichen Ansehen emporstiegen. Allein je entschiedener sich die Neuzeit vom Mittelalter lossagte, desto selbstbewußter kehrte sie Allem den Rücken, was auf geistigem Gebiet mit dem Anspruch aufzutreten schien, ein Fertiges und Abgemachtes zu sein; viel weniger wegen des Inhalts als wegen des Tons der pragmatischen Schriften warf Bacon dem Stagiriten ‚sultanisches Gebaren' vor; und noch Schleiermacher verhehlt es nicht, wie sehr er sich von den starren peripatetischen Formen abgestoßen fühlt. Wären die Dialoge erhalten geblieben, so hätte man es stets vor Augen gehabt, daß auch bei Aristoteles dem Starren ein Flüssiges vorherging; und so lange sie verloren bleiben, wird jede ihren geretteten Spuren und Trümmern gewidmete Bemühung, außer durch die philosophische und literargeschichtliche Ausbeute, welche sie im Einzelnen gewähren kann, auch noch dadurch empfohlen sein, daß sie die allgemeine Erinnerung an ein Wachsen und Werden der scheinbar ungewordenen aristotelischen Lehre nicht einschlafen läßt."

Unmittelbar an Schl. knüpfte dann Spengel an. Das Grundlegende steht in den Abhandlungen von 1841 und 1843 (Sp.[1]). 1864 (Sp.[2]) setzt er sich mit den wenigen Gegnern seiner These auseinander, während er 1866 (Sp.[3]) seine dann von Susemihl im Apparat notierten Konjekturen vorträgt, die im ganzen doch den Eindruck der

Flüchtigkeit erwecken. Nach der Vorbemerkung S. 595 sind sie 1838–1843 entstanden und trotz der bis 1866 erschienenen wesentlichen kritischen Beiträge von Bonitz und Rassow unverändert abgedruckt, was Bonitz[3] (1866, 780) mit Recht befremdlich fand. Daß Spengel gegen Schl. die EN wieder in ihre Rechte eingesetzt hat, wird man als endgültig anzusehen haben, wenn man dabei berücksichtigt, daß keine der aristotelischen Pragmatien unseren Vorstellungen einer durchgearbeiteten Prosa-Komposition entspricht. Dagegen ist es im Rückblick überaus erstaunlich, daß die ungenügend fundierte Eudemos-These eine derart durchschlagende Wirkung haben konnte, daß selbst ein Kritiker ersten Ranges wie Bonitz erklärte, der Beweis sei so sicher, ut neque de eius sententiae veritate dubitari et ad eam confirmandam vix quidquam adiici posse videatur, und dieses Urteil seiner Jugend, so weit ich sehe, bis zuletzt nicht revidiert hat. Spengel hat nicht nur keinen Vergleich der drei Fassungen durchgeführt, sondern auch für den Sprachgebrauch, dessen Wichtigkeit er allerdings erkannte, keine Beweise vorgelegt. Ja selbst das Naheliegendste, nämlich die Konfrontierung von EE mit den zahlreichen Fragmenten des Eudemos, die er selbst 1866 herausgegeben hat, ist auf einer einzigen Seite ([1]507) abgemacht. Was aber die Abhängigkeit der EE von EN betrifft, so lautet das Urteil apodiktisch: „Vergleicht man nun die ersten drei Bücher und das letzte (sic) für sich und mit den Nikomachien, so ist Übereinstimmung und Abhängigkeit von diesen so entschieden, daß es keines Beweises bedarf" ([1]479). Das ist ein klarer Rückschritt gegenüber Schl., der doch wenigstens die Bedeutung der Kalokagathie in EE richtig erkannt hatte, eines Kapitels, das, zusammen mit VIII 1 und 2 jegliche Abhängigkeit von EN unter allen Umständen ausschließt. Dabei hatte Spengel kurz zuvor ([1]477), hier wieder in Übereinstimmung mit Schl., selbst festgestellt, daß nicht EE und EN, sondern EE und MM „wunderbar denselben Gang" nehmen und „in naher Verbindung" stehen, so daß der „Leitstern" für den schwierigen Text von EE eben die Große Ethik sei. Spengels Reihenfolge EN–EE hat die Textkritik des ganzen 19. Jhs. auf falsches Geleise gebracht, indem immer wieder versucht wurde, die Sprache von EE ad normam Nicomacheorum zurechtzurücken. Bei dem Problem der gemeinsamen Bücher war Spengel zurückhaltender als Schl., neigte aber dazu, sie aus EN nach EE übertragen sein zu lassen.

Nachdem das Problem der drei Ethiken als durch Spengel gelöst galt, wandte man sich dem Text von EE zu. Die Devise gab Bonitz zu Beginn seiner Observationes ([1]1844, 4): Auch wenn den beiden kleineren Ethiken der Glanz des Namens ‚Aristoteles' zu nehmen sei, seien sie doch nicht zu verachten und zu vernachlässigen; neque enim per se indigni videntur qui legantur et saepe aliquid conferunt ad explicanda Nicomachea. In diesem Werk gelang es dem damaligen Professor des Gymnasiums von Stettin den Bekker-Text an zahlreichen Stellen zu heilen; nur vor EE VIII 1–3 kapitulierte er. Seine Emendationen sind durch Klarheit der Argumentation und Eindeutigkeit der Ergebnisse allen folgenden Kritikern überlegen. Es folgen Breier 1845, Fritzsche 1849, Bussemaker in der Didotiana 1850, Fritzsche 1851 (in seiner Ausgabe), Rassow[1] 1858, der allein den Vergleich mit Bonitz aushält, Bonitz[2] 1859, Rassow[2] 1861 ([1] und [2] teilweise wiederholt in [3] 1874). Dann ging Susemihl daran, die bisherige Ernte abzuwägen und die Bekkersche Hss-Basis zu erweitern ([1]1880, [2]1882), worauf dann die bisher einzige kritische, Bekkers Text wirklich ersetzende Ausgabe folgte (1884). Einen jähen Abfall von der Höhe der bisherigen Kritik stellen die Versuche des in der antiken Philosophiegeschichte und als Platon-Über-

setzer nicht ganz unverdienten O. Apelt dar. Seine Konjekturen ([1]1894, [2]1902), die sich auf alle Bücher der EE erstrecken, sind das Untauglichste, was je am Text der EE ausprobiert worden ist; sie sind von der Art jenes *μεθεστός* für *μέγεθος* (EN 1122b 12) oder *ἀλαλάζων* für *ἀλαζών* (EN 1127b 12), worüber W. Jaeger in seiner Rezension von 1915 (Scripta minora I 1960, 181–185) das Nötige gesagt hat. Dagegen finden um dieselbe Zeit die Textprobleme eine späte, aber intensive Beachtung durch den Cambridger Henry Jackson ([1–7]1898. 1899. 1900. 1912. 1913. 1915. 1919), durch den meines Wissens zum ersten Mal das Monopol der deutschen Philologie gebrochen wird. J. ist ein scharfsinniger Kritiker, der den Schwierigkeiten nirgends aus dem Wege geht und dessen Ansätze auch dem modernen Herausgeber wertvoll sein werden. Leider arbeitet er fast immer mit ziemlich schematischen paläographischen Argumenten und demonstriert eine Art von Buchstaben-Rechnung, die manchmal geradezu ans Groteske streift. Am wertvollsten sind die Beiträge zu Buch VII (J[3] 1900) und VIII 1–2 (J[4] 1912). Die ersteren sind Susemihl zum 50. Doktorjubiläum mit feinen Worten gewidmet. Auch Sir David Ross hat einige wertvolle Emendationen vorgetragen (1915 und zu der Übersetzung von Solomon). Nach Shoreys kleiner, erwägenswerter Notiz zu EE 1247b 6 (1926) sind noch die kritischen Versuche von Margueritte zum I. Buch erschienen (1930), die sich durch gediegene Beweisführung auszeichnen. Aber sie halten der Nachprüfung nicht stand; eine angekündigte Fortsetzung ist offenbar nicht erschienen. Dann folgt eine lange Pause. Erst 1961 ist wieder Textkritisches zu notieren: R. Kassel, der Bearbeiter der Poetik in dieser Reihe, gibt in seinen Peripatetica Vorschläge zu drei vorzüglich beobachteten Anstößen in Buch VII und VIII. Zwei Emendationsversuche von mir erscheinen demnächst an anderem Orte. Mit einem großen Teil der bisherigen Vorschläge habe ich mich im folgenden Kommentar auseinandergesetzt, nicht selten freilich auch das mir richtig Erscheinende nur in der Übersetzung zum Ausdruck gebracht. Das Schwergewicht der eigenen Bemühung liegt in Buch VII und VIII. – Die wenigen Arbeiten zum Problem der drei kontroversen Bücher bespreche ich hier nicht eigens. Dies soll einer auf S. 365 angekündigten Arbeit vorbehalten bleiben. Ein paar bibliographische Notizen stehen bei Festugière (1936, III–IV), wo P. van Braam, De tribus libris qui sunt Ethicis Nicomacheis cum Ethicis Eudemiis communes, Utrecht 1901 beizufügen wäre.

Was nun die Wege der sogenannten höheren Kritik betrifft, so waren auch sie durch Spengels Chronologie festgelegt, die er selbst zuversichtlich für „unbezweifelt und unanstreitbar" hielt ([2]1864, 175). Wie bei Spengel so konzentrierte sich auch bei seinen Nachfolgern das Interesse vor allem auf die drei kontroversen Bücher, die Spengel mit einigem Schwanken der EN zuschrieb. Für jeden aber, der geneigt war, sie aus diesem oder jenem Grunde dem Eudemos zuzuschreiben, hätte sich, so sollte man erwarten, die Frage stellen müssen, ob Arbeitsweise und Sprache von EE sowohl in den unbestrittenen Büchern wie auch in diesen dreien mit Sprache und Arbeitsweise des Rhodiers in dessen Physik übereinstimmte. Aber auch dies wurde durch Spengels apodiktische Erklärung, daß „die Ethik auf dieselbe Weise wie die Physik umschrieben und umgearbeitet" sei ([1]1843, 507), verhindert. Man behandelte vielmehr das Problem intern weiter, d. h. de facto unter Ausschluß der Eudemosfragmente. Bei dieser Sachlage muß es im Rückblick erstaunlich scheinen, daß dennoch, wenn auch nur in recht zurückhaltender Opposition gegen Spengel, die Erkenntnis auftauchte, einerseits (a) daß EE doch nicht ein ganz unselbständiges

ohne jede Individualität an EN, bzw. MM klebendes Werk sei, andererseits (b) daß z. B. EN VII (=EE VI) keineswegs eudemisch aussehe, sondern vielmehr unverkennbar die Handschrift des Stagiriten selbst aufweise. (a) Die tüchtige Dissertation des Brandis-Schülers A. M. Fischer (1847) ist von Spengel nur kurz und ohne Beachtung des Wesentlichen (Rez. Fritzsche, s. o. S. 121), sodann unbefangen von Bendixen[2] 1856, 362 beurteilt worden. Das Entscheidende dieser Arbeit ist nicht so sehr der Versuch, EN V 1–14 dem Aristoteles, V 15 dagegen, sowie EN VI und VII, dem Eudemos zu vindizieren – welch ersteres Spengel[2] 1864, 187 mit einem Satze abtun konnte – sondern die mehrfach ausgesprochene (S. 19f.) Ahnung, daß EE so aussehe wie ein eigenständiges Werk und daß der ihr beigelegte Kommentar-Charakter fraglich sei, zudem sich auch keinerlei Verweis auf das angeblich kommentierte Werk (EN) finde. Das sind Keime, die freilich erst im 20. Jh. zu wirken begannen. (b) Es ist zu bedauern, daß die Untersuchung von Bendixen ([1]1855) über EN VII später ganz in Vergessenheit geriet, denn sie ist wohl das Beste was zu diesem Buch und dem berüchtigten Problem der beiden Lustabhandlungen geschrieben worden ist. B. weist nach, daß und warum beide Teile, der im VII. und der im X. Buch, in die Nik. Ethik gehören (vgl. Band 6, 564–568). Aber nicht dies interessiert uns jetzt. Sondern der Vorstoß gegen Spengels Schwanken, der geneigt war, die erste Lustabhandlung dem Eudemos zuzuschreiben, dann aber sofort sah. daß damit auch der Rest von Buch VII und V und VI „fallen" müssen. Indem B. versucht, interpretatorisch von EE her in das VII. Buch „hineinzukommen, durchzukommen und auch wieder hinauszukommen", festigt sich ihm als Ergebnis, daß dies nicht möglich ist, daß vielmehr EN VII nicht = EE VI sein könne, womit auch EN V und VI in dieser Ethikfassung erneut, in Gegensatz zu Fischer, verankert werden. Sie können, so sagen wir heute seit Mansion (1927; vgl. auch Gauthier EN I 45*), in ihrer jetzigen Form nicht ursprünglich in EE gestanden haben. Ihrem Inhalte nach waren sie auch in EE enthalten, aber Ar. hat das alles revidiert und nur die revidierte Fassung ist uns als EN V–VII erhalten. Diese Lösung hat B. noch nicht ins Auge gefaßt, aber er hat gezeigt, daß über Unsicherheit hinauszukommen war. Nur darin hat er geirrt, daß er die in der Politik enthaltenen Ethikzitate (s. o. S. 112f.) auf EN bezog und nicht auf deren Vorform, EE.

Einen Schritt weiter ging Bendixen, offenbar nach gründlicher Lektüre von EE, in seinem nächsten Artikel ([2]1856; vgl. auch [2]1860, 491. 496). Offenbar bestürzt über das bei der bisherigen Kritik herausgekommene widerspruchsvolle, an ein Chamäleon (575 A. 51) gemahnende Bild des Eudemos, entschließt er sich „einige Zweifel und Bedenken gegen die allseitige Sicherheit und Bündigkeit der bisherigen wissenschaftlichen Begründung für die in neuerer Zeit über das Verhältnis jener drei Ethiken zueinander herrschende Ansicht vorzulegen" (575). Seine Frage lautet: Wenn „die Eudemische Ethik eine ganze Menge von Hindeutungen auf und Ähnlichkeiten mit dem Inhalt und der Darstellung der arist. Politik, nicht etwa nur gemeinsam mit, sondern ausschließlich und im Gegensatze . . . zu EN und MM . . enthalten sollte: würde denn ein solches Sachverhältnis nicht schon an und für sich entweder eine Alteration oder eine wesentliche Erweiterung der gegenwärtig über das Verhältnis jener drei Ethiken herrschenden Ansicht als notwendige Folge nach sich ziehen?" Und er legt nun (578–581) eine Reihe sorgfältiger Beobachtungen vor, die mit Sicherheit beweisen, daß die EE mit der Politik „an recht vielen Stellen bis aufs Wort in einer für die bisherige Hypothese unerklärlichen Weise übereinstimmt".

Diese Beobachtungen haben meiner Nachprüfung standgehalten und wenn auch nicht alle dasselbe Gewicht haben, so ist doch kein Zweifel — dies hat B. allerdings noch nicht ausgesprochen —, daß die Art dieser vielen (s. o. S. 112 f.) unwillkürlichen, nirgends den Verdacht unorganischer Einschaltung oder geschickt cachierter Kommentierungsabsicht erweckenden Übereinstimmungen mit der Politik unmöglich von einem späteren Bearbeiter und Umarbeiter der EN auf Grund der Lektüre der Politik hineingebracht sein, sondern nur von Ar. selbst stammen können. Mit vollem Recht durfte B. als Ergebnis festhalten (582), daß „wenn auch immer die letzte Redaktion unserer Eudemischen Ethik aus der Feder des Eudemus mag hervorgegangen sein, dieselbe im engen Anschluß an einen Vortrag des Meisters sei abgefaßt worden und nichts habe geben wollen und sollen als eben diesen: keine Um- und Überarbeitung, keine Verbesserung oder Ergänzung, nichts mit einem Wort, welchem er zu seiner Namensüber- oder Unterschrift den Zusatz hätte beifügen mögen: ipse fecit". Damit war Eudemos de facto mit Aristoteles gleichgesetzt. Daß dieses Richtige über ein halbes Jahrhundert wirkungslos blieb, auch in die Praefatio der beherrschenden Ausgabe von Susemihl (vgl. p. IX) keinen Eingang fand, mag wohl mit der scharfen Zurechtweisung zusammenhängen, die Spengel in seiner, Bendixens Argumente bagatellisierenden Polemik ausgesprochen hat: „Ich hoffe, daß er (= B.) damit ein für allemal geheilt, mit seinen Zweifeln nicht wiederkehren und uns in Zukunft damit verschonen werde" ([2]1864, 181[1]). Erst v. d. Mühll (1909, 19), Kapp ([1]1912, 6) und Jaeger ([1]1923, 297[3]) haben B. wieder in die Diskussion eingeführt.

Gleichzeitig mit Bendixen wandte sich auch die französische Kritik gegen Spengels Eudemos: Barthélemy Saint-Hilaire (1856). An der eben genannten Stelle hat Spengel auch dazu, etwas zu sehr zu seinen Gunsten („im ganzen ist er mit mir einverstanden") Stellung genommen ([2]1864, 176). Es genügt, den eingehenderen Bericht Bendixens ([2]1860, 465—469) dagegenzuhalten. Der französische Gelehrte kommt nach ausgedehnter Prüfung der deutschen Ar.-Arbeiten zu folgendem Schluß: Je repousse donc toutes les hypothèses qu'on a faites sur l'auteur de la Morale à Eudème. Er hält sie für die Redaktion einer Aristoteles-Vorlesung durch einen seiner Hörer (p. 331). Dies gelte auch für MM (p. 333). Die drei Fassungen seien à peu près inséparables (ebd.). Bemerkenswert ist noch, daß die „Frömmigkeit" des Eudemos, die Fischer zu einer Art Kardinalpunkt gemacht hatte, anders ausgedrückt: die Theonomie der EE im Sinne einer intention d'opposer la religion et l'autorité divine à la raison humaine, von B. St.-H. entschieden abgelehnt wird (p. 332). Er sieht in der Deutung von Fischer einen Anachronismus. Hätte Fischer recht, so müßte man EE ganz spät ansetzen: c'est une main chrétienne qu'il faudrait y reconnaitre. Viele Jahrzehnte später wird H. v. Arnim einen christlichen Interpolator einführen, der im Schlußteil von EE *νοῦς* durch *θεός* ersetzt habe.

Zur weiteren Verfestigung der Thesen Spengels trug auch nicht wenig bei deren Codifikation in den maßgebenden deutschen Darstellungen der griechischen Philosophie von Brandis (1857. 1860) und Zeller (1859—68), von denen der erstere aber immerhin bei seiner Darstellung der Inhalte der arist. Ethik kein Bedenken trug, sie durch Beiträge aus EE da und dort zu illustrieren.

Eine Art von Codifikation bedeutet auch die Rezeption der Spengelschen Ergebnisse in England. In der großgearteten erklärenden Ausgabe von Sir A. Grant (1857), die in England eine neue Epoche der Aristoteles-Studien inaugurierte, sind die drei kontroversen Bücher im vollen Umfang dem Eudemos zugeteilt, was aber

nicht bedeutet, daß nicht auch diese Bücher dieselbe gewissenhafte Kommentierung fänden. Die Begründung der Zuweisung freilich (Essay I 50–71) fördert nichts Neues zutage und geht nicht tiefer als die deutschen Bemühungen, so daß sich hier sogar der ernste Friese Bendixen in seiner Kritik, in der übrigens die außerordentlichen Vorzüge des Kommentars völlig zutreffend gewürdigt werden, ein bißchen Humor abringt, was den Lesern dieses Bandes nicht vorenthalten bleiben soll: „Und so ist denn kein Graben zu breit und keine Hecke zu hoch, über welche nicht der edle Engländer, daß ich so sage, mit verhängtem Zügel, wie auf einer steeple-chase, bisher hinweggesetzt (ist)" ([2]1860, 474). Auch Stewart (II 1892, 217) steht, ohne das Problem erneut aufzugreifen, noch auf demselben Standpunkt und verfährt bei der Kommentierung in gleicher Weise. Erst Burnet (1900, vgl. p. XI–XV) zieht auch im Druckbild die Konsequenz und gibt jeweils an den entsprechenden Stellen von EN in Kleindruck den vollen Paralleltext von EE.

Schon die Engländer haben also de facto den Spengelschen Eudemos auf gleiche Stufe mit Ar. gestellt. Burnet sieht in ihm den Editor einer von ihm gehörten arist. Original-Vorlesung und daraus gewann er die Richtlinie für seine eigenen Interpretationen: I have always hesitated to adopt an interpretation different from his (= Eud.). We must remember that he was in all probability there when the lectures were given, and that he would talk over all the difficulties with the master. We really cannot expect to know what Ar. meant much better than he did, and we should always make the most of first-hand evidence (a. O. XV). Somit war der Boden bereitet für den Umschwung, der sich in Deutschland durch v. d. Mühll (1909) anbahnte und durch Kapp (1912) zu evidenten Einsichten führte. Durch Prüfung verschiedener Partien von EE gelangte v. d. Mühll (vgl. auch Jaeger[1] 1923, 240[2]) zu der These, daß EE nicht das selbständige Werk eines Ar.-Schülers, sondern eine nachlässig angefertigte Nachschrift eines arist. Ethik-Kursus sei, und – was wichtiger ist und die Spengelsche These völlig umdrehte –, daß in EE die EN nicht benützt sein könne. Daß der Nachweis der Nachlässigkeit, ja der Verständnislosigkeit – es gebe in EE Stellen, die nicht nur des Eudemos, sondern jedes Philosophen unwürdig seien – nicht gelungen ist, dies hat dann Kapp schlagend nachgewiesen. Aber daß v. d. Mühll hierin über das Ziel hinausgeschossen war, ist nicht so wichtig wie eben die Erkenntnis der Unabhängigkeit der EE von EN. Die dichten und in der Folgezeit lange nicht ausgeschöpften Gedankengänge Kapps in den Einzelheiten vorzuführen dürfte nicht nötig sein, da sie im Kommentar immer wieder verwendet sind. Nur zwei wesentliche Abschnitte seien wörtlich notiert. „Sicherer und bequemer (sc. als mit der Annahme einer Umarbeitung von EN) geht man indes, wenn man die Möglichkeit einer Entwicklung der arist. Ethik in Betracht zieht" (36). „Daß das inhaltliche Verhältnis der beiden Ethiken zueinander keine andere Erklärung zuläßt als die Annahme, daß in der Eud. Ethik ein älterer und somit von der Nik. Ethik unabhängiger aristotelischer Entwurf, wie auch immer, erhalten ist, halte ich für bewiesen. Die Aufgabe, den Anteil des Eudemos an der nach ihm benannten Ethik zu bestimmen, erschwert sich dadurch sehr. Ob sich in der Form trotz der korrupten Überlieferung durch vorsichtige Untersuchung Eudemisches bestimmen läßt, und ob man hier vielleicht doch ‚das Gespenst eines Kollegienhefts' zitieren darf, lasse ich dahingestellt; möglich ist es jedenfalls, daß eine ältere und eine jüngere rein aristotelische Bearbeitung desselben Gegenstandes sich auch formal beträchtlich unterschieden, zumal der Verfasser in beiden Fällen verschiedene An-

sprüche an sich gestellt haben kann. Was den Inhalt betrifft, so wird sich Überarbeitung, Umarbeitung, Umbau der aristotelischen Ethik durch Eudemos schwerlich erweisen lassen; das Wichtigste, worin die Eud. Ethik von der Nik. abweicht. hat jedenfalls nicht Eudemos, sondern Aristoteles getan".

Von den vier Arbeiten, die sich nach Kapp mit EE beschäftigten, und dabei, mit Variationen im einzelnen, im wesentlichen wieder zu Spengel zurückkehrten, scheiden zwei schon deshalb als ernst zu nehmende aus, weil sie auf jegliche Diskussion der Erkenntnisse von Kapp usw. verzichten und nicht einmal einen Grund angeben, warum sie dies tun. Vielleicht gilt aber von Ar. mehr als von jedem anderen antiken Autor, daß ein immediates Herangehen, so wie wenn vorher tabula rasa gewesen wäre, unmöglich zu sicheren Einsichten führen kann. Wenn Spengel ([1]1843, 440) den Satz aussprach „daß bei Ar. alle Untersuchungen von vorne zu beginnen haben", so hat er damit gewiß nicht dieses Verfahren empfohlen. Ich meine die Dissertation der gescheiten, kurz nach Kriegsende auf jammervolle Weise ums Leben gekommenen Heidegger-Schülerin Anna Freiin von und zu Mentzingen (1928; siehe Walzer, Gnomon 6, 1930, 173) und die Arbeit von K. Brzoska (1943; siehe Dirlmeier, Gnomon 23, 1951, 455). Von verfehlten Kombinationen über früheste griechische Kommentiertätigkeit ausgehend hat dann drittens J. Geffcken in seiner Griech. Literaturgeschichte (1934) EE aus dem Aristoteles-Kapitel herausgenommen und für den 3. Band vorgemerkt, der aber leider nicht mehr erschienen ist. Die Kommentar-These ist alt; schon Spengel hat sie aufgestellt ([1]1843, 480 Anm.; vgl. aber [2]1864, 180—181). Was Geffcken, ebenfalls ohne den leisesten Verweis auf Kapp, an Beweisen vorlegt, sind nugae von folgendem Typ: in EN 1118a 32 ist von einem Feinschmecker die Rede — in EE 1231a 16 ist im gleichen Zusammenhang dessen Name beigefügt. Siehe Band 8, 138 (nicht unmittelbar hierhergehörig, aber für künftige Erforschung peripatetischer Kommentierung anregend: F. Bömer, Der commentarius, Hermes 81, 1953, 215f.). Im Gegensatz zu diesen drei Arbeiten bemüht sich Schächer (1940) ernsthaft um Diskussion mit den Vorgängern, auch mit Kapp. Aber die Argumente, die auf eine laudatio des Verfassers von EE, als Bearbeiters von EN, im Stile Fritzsches hinauslaufen (souveräne Beherrschung des Materials, sehr verständiger, fruchtbarer Denker u. a., siehe z. B. II 69. 113), halten der Nachprüfung nicht stand (Dirlmeier DLZ 64, 1943, 379; Mansion, Introduction à la physique aristotélicienne, Louvain 1945, 7).

Abseits von den gewohnten Publikationsstellen wissenschaftlicher Arbeit und daher von vornherein in der Wirkung beeinträchtigt, erschien 1910 der Aristoteles-Artikel des Oxforder Philosophieprofessors Th. Case in der Encyclopaedia Britannica. Sir David Ross hat 1957 (63; s. o. S. 123) ein kleines Porträt dieses bedeutenden Mannes entworfen; er bezeichnet seine Arbeit mit Recht als Pionierleistung auf dem Gebiet der Chronologie und der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der arist. Philosophie. Der Artikel von 1910 beruht in der Tat auf fundamentaler Kenntnis des gesamten Corpus Aristotelicum. Der bisherigen Forschung stellt Case einige für die damalige Zeit kühne Sätze entgegen: (1) Aristotle's method of gradual and simultaneous composition of manuscripts. (2) The same man may both think and write differently at different times, especially if, like Ar., he has been a prolific author. (3) Platonic influence is a sign of earliness in an Aristotelean work. Aus einem Vergleich der drei Ethikfassungen gewinnt er die Einsicht, that he wrote the EE and the MM more or less together as the rudimentary first drafts of the mature EN; they are

neither independent works nor mere commentaries (512. 513). Was speziell EE betrifft, so lautet das Urteil: because, then, it is very like (nämlich der Nik. Ethik), but more rudimentary and more Platonic, we conclude, that the EE is an earlier draft of the EN, written by Ar. when he was still in process of transition from Plato's Ethics to his own (514). Wenn wir vom einzelnen absehen, so scheint mir das bleibende Verdienst von Case darin zu liegen, daß er die unlösbare Verbindung von EE und MM erneut zu Bewußtsein gebracht hat; so wie bei Spengel die eine mit der anderen fallen mußte, so stehen sie auch wieder beisammen, nachdem sich die Unhaltbarkeit der Versetzung von EE nach EN herausgestellt hatte. Um noch einmal Case zu zitieren: nobody would have gone back afterwards on his masterly treatment of happiness (gemeint ist: in EN) ... to write the sketchy accounts of the EE (513). Und dasselbe gilt für MM. Sollte sich die Grunderkenntnis Cases von den rudimentary first drafts in der weiteren Forschung halten, — für MM habe ich den Nachweis in Band 8 versucht —, so ergibt sich für die Probleme der Textkritik, daß die beiden Ethiken von Ar. selbst keine Zusätze, Erweiterungen, Nachträge usw. erfahren haben, da er ja sein — für uns jedenfalls — letztes Wort in einem eigenen neuen Werk, eben in EN, gesprochen, d. h. MM und EE in EN aufgehoben hat. Das Zurücktreten der beiden früheren Entwürfe in der nach-aristotelischen Phase legt sodann den Schluß nahe, daß sie auch von den Schülern einfach liegen gelassen worden sind.

1912 erschienen W. Jaegers geniale Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik, die für die Überlieferungsgeschichte auch der anderen Pragmatien grundlegend sind, 1923 der „Aristoteles". Ich schreibe diese Zeilen unter dem Eindruck der Nachricht von Jaegers Tod. Da die weitere Forschung, ganz gleich, ob sie zustimmt oder ablehnt, unter der Wirkung des Aristoteles-Buches, dieses wahrhaften Protrepticus, steht und weiterhin stehen wird, hat man allen Grund, in Zukunft von der „Jaeger-Epoche" innerhalb der langen Geschichte der Aristoteles-Studien zu sprechen. In dem Kapitel „Die Urethik" gelangt Jaeger zu einer vollen Bestätigung der durch v. d. Mühll und Kapp angebahnten Erkenntnisse, insbesondere durch das detaillierte Studium der Einwirkung des Protreptikos. Die Einzelheiten sind auch jetzt noch so sehr im Bewußtsein der Gegenwart, zudem das Buch ja seit 1955 in einem Neudruck vorliegt, (s. z. B. Stark 1954 passim), daß ich an dieser Stelle auf eine Rekapitulation verzichte und nur die Punkte bezeichne, in denen ich von Jaeger abweichen zu müssen glaube. Das ist einmal die Stellung von MM, an deren Unechtheit Jaeger bis zuletzt festgehalten hat ([3]1957, 507). Da ich sie für echt halte (Band 8), ergibt sich die Frage, ob MM vor oder nach EE anzusetzen ist. Auch MM enthält deutliche platonische Elemente; auf die Dialogisierung gewisser Partien verweist auch Case (514). Doch wären diese auch nach EE noch begreiflich, zudem sie sich ja auch in EN in bisher unterschätzter Weise finden (Band 6). Anders aber ist es, wenn man die beiden Ethiken nach ihrem „Lebensgehalt" vergleicht. Dann wird der strenge Aufriß von MM, more topico, nach EE, von EN ganz zu schweigen, unbegreiflich. Case hat sich zu der Frage der Priorität von MM nicht geäußert. Er sagt nur: such rudimentary and imperfect sketches (gemeint sind die EN VII entsprechenden Partien) would be quite excusable in a first draft, but inexcusable and incredible after the EN had been written (514). Sodann scheint mir der Anteil des Protr. an EE geringer als Jaeger. Abgesehen von der grundsätzlichen Schwierigkeit der Verwendung des Protr., so als repräsentiere er eine spezialwissenschaftliche Position (H. G. Gadamer), fehlt der EE das was im Protr. das Entscheidende ist,

nämlich der kompromißlose Aufruf zum theoretischen Leben. Auch läßt der Gesamtaufriß von EE nicht erkennen, daß das Streben zu Gott ihre „Zentralidee" sei ([1]1923, 250). Für das Schlußkapitel von EE verweise ich auf den Kommentar. Bezüglich eines „platonischen" Phronesis-Begriffs in EE aber stimme ich mit Wehrli (Mus. Helv. 8, 1951, 38 Anm. 11) und Gauthier (1958, 28*) überein, um nur diese beiden zu nennen. Vor ein neues Problem aber stellen uns die zahlreichen Berührungen von EE mit den naturwissenschaftlichen Forschungen des Ar., worauf Jaeger nicht eingegangen ist, da er ja keine Durchinterpretation des Gesamttextes beabsichtigt, vielmehr ausdrücklich die Schaffung eines „brauchbaren" Kommentars und eines „wirklichen" Textes gefordert hat ([1]1923, 257).

Beide Anregungen Jaegers sind lange Zeit nicht aufgegriffen worden. Doch sind, wenn auch nicht durch ein einigendes Band zusammengehalten, sowohl bis zum Kriegsausbruch als auch nachher noch eine Reihe von erhellenden Beiträgen erschienen. Ich referiere chronologisch.

Von 1924—1931 veröffentlichte H. v. Arnim in der Wiener Akademie eine große Anzahl von Schriften, in denen er seine vielfach in fundamentaler Weise von Jaeger abweichenden Auffassungen darlegte und verteidigte. Er stimmte jedoch mit Jaeger in der Echtheit von EE und dem Ansatz vor EN überein, während der Streit um Echtheit und Priorität von MM in schriller Dissonanz endete. Arnim starb 1931. In allen seinen Schriften finden sich naturgemäß auch Interpretationen zu Abschnitten von EE, insbesondere auch zu VIII 2 und 3. Dies alles ist im Kommentar zu berücksichtigen. In der Abhandlung von 1928 (Arnim[6]) versucht er eine relative Chronologie bestimmter Partien von EE und Met. zu gewinnen, die bei der bekannten Schwierigkeit der genaueren Fixierung von Met.-Schichten gewiß auch weiterhin den Gang der Forschung anregen wird. Siehe z. B. W. Theilers Aufsatz über die Entstehung der Metaphysik des Ar. (Mus. Helv. 15, 1958, 85—105). Arnim war ein bedeutender und scharfsinniger Ar.-Kenner. Seine Arbeiten sind gewiß etwas unhandlich, nirgends durch Indices erschlossen. Aber sie sind unentbehrlich, weil sie immer hart am Text bleiben. Die Konjekturen zu EE scheinen allerdings auf zu raschem Entschluß zu beruhen; ich denke nicht, daß sie in eine künftige Edition eingehen werden, aber sie weisen fast immer ein echtes Textproblem auf.

Das bedeutende, weitgespannte Buch von Walzer (1929) hat als Ziel den Nachweis der Unechtheit und späten Abfassung von MM auf der Basis der genetischen geistesgeschichtlichen Interpretationsweise Jaegers. Dem Ergebnis kann ich nicht zustimmen (Band 8), aber bei dem hohen Niveau der Beweisführungen, die immer wieder an EE orientiert sind, so besonders für EE II 6—11; VII. VIII 3, ergeben sich viele fruchtbare Einsichten in EE, auch da wo man zu Widerspruch veranlaßt ist.

Über den neuartigen Versuch, das Drei-Ethikenproblem zu lösen, den W. Theiler (1934) vorgetragen hat, ist in Band 8 (139—140) berichtet. Der entscheidende Wert dieses Aufsatzes liegt darin, daß, ohne viel Polemik, im Sinne von Case (den Th. aber nicht kannte), Ernst gemacht wird mit dem Nächstliegenden, nämlich mit der unlöslichen Zusammengehörigkeit von MM und EE. Beide sind nach Th. vor EN anzusetzen. Nur sei EE die erste Fassung, dann folge eine in der Originalgestalt nicht erhaltene Fassung, die er als „mittlere" (ME) bezeichnet, dann EN. ME aber sei nur insofern unaristotelisch als ein Redaktor ME in die Form von MM gebracht habe. MM ist der „Nachhall eines Ethikganzen, das Ar. selbst in einem bestimmten Augenblick seines Lebens entwickelte (eben der ME); und MM ist so Dokument für die

Fortarbeit des Ar. an der Ethikgestalt, die uns als EE erhalten ist. Nicht diese als papierenes Werk, sondern das lebendige Wort liegt letztlich der MM zugrunde, viel weniger noch die EN" (354). Auch hier ist nicht die Versetzung der „Quelle" von MM an die zweite Stelle, die ich nicht für möglich halte, das Entscheidende und Bleibende, sondern daß Th. aus MM und selbstverständlich auch aus EE den echten Ar. sprechen hörte, „etwas der Arnimpartei ähnlich", daß er also aufgeräumt hat mit der seit Spengel sich fortschleppenden Vorstellung, die kleineren Ethiken seien rückläufig von EN aus entstanden, indem Ar. an den Papyros-Rollen *κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν* (Plato, Phaedr. 278e 1) gearbeitet habe.

Auch in Festugières Spezialuntersuchung über die beiden Lustabhandlungen (EN VII 12–15+EN X 1–5) von 1936 (s. Band 6, 494–496. 564–568) hat Spengels Eudemos dem Aristoteles Platz gemacht. Unabhängig von Case rechnet auch er damit, daß EE ein „Entwurf" sei (p. XXX), dem dann EN folgte. Er urteilt richtig über den mit EN VI identischen Gebrauch von *φρόνησις* in EE (p. XLII) und er würdigt richtig die Vor- und Rückverweise in EE auf die Themen von EN V–VII. Und er rechnet damit, que les livres V–VII de l'EN reviennent normalement à l'EE, sinon dans leur état actuel, du moins sous une forme substantiellementidentique (XLI). Es war ein Rückschritt, daß Lieberg (1958) in seinem sonst an wertvollen Beobachtungen reichen Buch in EN V–VII die unveränderten Bücher IV–VI von EE sah (14), die man als solche nach EN übertrug, nachdem deren vollkommenere mittlere Bücher „aus Gründen mechanischer Verderbnis zugrundegegangen" seien. – Festugière hat übrigens auch einen guten Beitrag zu dem Thema des theoretischen Lebens gegeben in La Révélation d'Hermès Trismégiste II, Paris 1949, 168–175.

Da wir in EE eine ganze Reihe, auch von der genetischen Richtung bisher nicht beachteter naturwissenschaftlicher Gedanken des Ar. festgestellt haben, ist es angebracht, hier auf das Werk von Nuyens (1939) hinzuweisen, das sich sowohl in Frankreich wie in England – so z. B. Ross 1957, 65 – besonderer Anerkennung erfreut. Wenn sich die Thesen von Nuyens, die ganz auf dem Vorkommen bestimmter psychologischer Grundlehren im Corpus Ar. basieren, weiter befestigen sollten, daß nämlich außer Top. und Phys. I–VII auch die übrigen physikalischen Schriften – außer Meteor. – der „Anfangsperiode" des Ar. angehören und daß die Tiergeschichte, De part. an. usw., desgleichen einige Traktate der Parva Naturalia in dieselbe „Übergangsperiode" fallen wie EE (EN) Pol., so ließen sich die erwähnten naturwissenschaftlichen Teilstücke von EE mühelos begreifen, während bei Jaegers These von der empiristischen Altersphilosophie große Schwierigkeiten entstünden.

Man kann voraussehen, daß die wertvolle Sammlung der Fragmente der nacharistotelischen Peripatetiker, die Wehrli 1944 begonnen und 1959 mit Band X zum glücklichen Abschluß geführt hat, auch für Fragen, die die Zeit des Schulgründers selbst, insbesondere die Spätzeit, betreffen, große Bedeutung gewinnen wird. Denn nun sehen wir mit größerer Bequemlichkeit, wohin die Entwicklung nicht nur der Lehre, sondern auch die der Sprache ging. Es ist klar, daß mit dem Absterben der echten philosophischen Bewegung auch die Sprache des Ar. nicht mehr „Schule machen" konnte. Wehrli hat, sicher bewußt, das Sprachliche ganz aus der Knappheit seines Kommentarwerkes ferngehalten. Aber man sieht auch so, daß sich nur jener Stil weiter tradiert hat, den Ar. in den Dialogen und z. B. in der Athenaion Politeia geschrieben hatte: also im Grunde der isokrateische Stil mit weitgehender Hiat-

meidung, wovon wir in EE selbst, die vielleicht ursprünglich für „weitere Kreise" gedacht war, eine Probe haben (I 1–7). Für das was die späteren Peripatetiker denken, war die Sprache der Metaphysik oder der Physik des Meisters kein geeignetes Gefäß mehr. Gegen die Pragmatien gehalten erscheint alles Nach-aristotelische als Belletristik. Selbst so abstrakte Texte wie das Metaph. Bruchstück des Theophrast oder die Physik des Eudemos machen da keine Ausnahme. Es ist die „schöne" Sprache und zugleich die entkräftete Sprache, die dann weiterleben wird von Aspasios bis zum letzten byzantinischen Ethik-Kommentar. Allein von der Sprache her ist zu sagen: auch wenn wir in den vielen Problemen, die uns die Pragmatien aufgeben, wieder und wieder werden umlernen müssen: eine Rückkehr zu der These, daß ein Eudemos die EE geschrieben habe, ist ein für allemal ausgeschlossen. – Da sich Wehrli zu EE nur ganz kurz äußert, mag dies wörtlich notiert sein (VIII 1955, 151): „Die oben dargelegte Beurteilung von Analytik und Physik legt vorerst die Annahme nahe, daß E. auch die aristotelische Ethik für eigene Vorlesungen neu redigiert habe; es wäre die Rückkehr zur Auffassung von L. Spengel . . . Der Nachweis wäre erbracht, wenn sich als Merkmal der EE gegenüber der NE der gleiche schulmäßig systematisierende Zug zeigen würde, der die logischen und physikalischen Fragmente E.s auszeichnet; eine Schwierigkeit würden Selbstzitate wie 1218b 33 *καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις* bereiten. Die andere Möglichkeit ist, daß E. bloß als Herausgeber wirkte wie wenigstens nach antiker Auffassung für die Metaphysik". Dazu kann ich nur sagen, daß ich keine Möglichkeit sehe, das Verfahren des Eudemos in Logik und Physik auch in der Ethik zu erkennen. Wenn man aber die zweite Möglichkeit annimmt, so wird, wie schon oben (109) gesagt, Eudemos für uns uninteressant. Übrigens besteht eine gewisse innere Unwahrscheinlichkeit, daß sich ein Philosoph, von dem sonst keine Spur einer Beschäftigung mit Ethik nachzuweisen ist, als Herausgeber einer Ethik des Ar. bemüht haben sollte. Wenn Wehrli (X 1959, 100) meint: „Ob Eudemos auch die Ethik bearbeitet hat, muß auf Grund der Frage entschieden werden, wie der Name der nach ihm benannten Lehrschrift zu erklären ist", so müßte man den Satz Jaegers ([1]1923, 239) nachprüfen, daß die Zeit des Ar. „keine Widmung von Lehrschriften" kenne. Das Beste zur Titelfrage steht, sarkastisch, bei Bendixen ([2]1860, 497 A. 80).

1948 erschien postum eine kritische Studie des früh verstorbenen J. Leonard über die Fundiertheit des arist. Eudämoniebegriffs. Darin findet sich eine Reihe vorzüglicher Ansätze und auch EE ist wiederholt berücksichtigt. Der Verf. erkennt klar die crucial points der arist. Position, aber indem er sie an der christlichen mißt, gelangt er doch nicht zu historisch exakter Einsicht. Das Kapitel V über den Phronesisbegriff, das einen Kompromiß darstellt zwischen Jaeger und Margueritte (Rezension von Jaeger[2] 1928 in Revue Hist. Philos. 4, 1930, 98f.), ist unergiebig.

Für das an wertvollen Anregungen und Erkenntnissen reiche Buch von R. Stark (1954) darf ich auf die Würdigung im Gnomon (28, 1956, 343–350) verweisen. Auch St. hat erkannt, daß die drei kontroversen Bücher „dem Habitus der Nik. Ethik zugehören" (84).

1957 hat P. Moraux einen Versuch von erregender Kühnheit gemacht, nämlich den arist. Dialog über die Gerechtigkeit zu rekonstruieren, was angesichts der armseligen Fragmente (82–90 R) zunächst hoffnungslos erscheint. Aber mit sorgfältiger Methode studiert M. gewisse übereinstimmende Lehren über Gerechtigkeit, politische

Herrschaftsformen in den Pragmatien und führt dieses Übereinstimmende auf den Dialog zurück, gestützt auf das Zitat von „exoterischen Logoi" in Pol. III 6, 1278b 31. Dabei spielen insbesondere auch die Kapitel EE VII 6. 9. 10 eine gewichtige Rolle. Ich halte dieses Buch für die beste der zahlreichen Publikationen dieses gelehrten Aristotelikers. Das Ergebnis ist soweit gesichert, wie es nach Sachlage möglich ist. Indes haben mich eigene Studien zu der Überzeugung geführt, daß so ziemlich alles was Ar. in den Pragmatien an Klassifikatorischem bringt, z. B. auch die Einteilung der Herrschaftsformen, auf diäretische Werke zurückgeht, mit denen er sein Philosophieren begonnen hat und deren Ergebnisse er dann immer wieder benutzt. Man braucht wohl kein Bedenken zu haben gegen die Annahme, daß die diäretischen Fixierungen der Frühzeit auch in dem Dialog über die Gerechtigkeit verwendet sind und dann weiterhin in der Ethik und Politik.

Ein gediegener und gescheiter Beitrag zu den drei Ethiken ist die Dissertation von W. Heß (1957), die dazu anregt, gewonnene Positionen zu überprüfen. Was MM betrifft, so kehrt er wieder zu der „gängigen Kontaminationshypothese" zurück, also MM entstanden aus EN und EE, um 300. Die Basis schafft er sich im wesentlichen durch eine Widerlegung Theilers. Aber er macht keinen wirklichen Versuch, Theilers Grundannahme, daß in MM das wirklich gesprochene Wort des Ar. vorliege, zu diskutieren. Da diese Grundannahme durch Arnim bewirkt ist, durfte H. dessen Arbeiten nicht mit ein paar unbedeutenden Hinweisen abtun. Die Echtheit von EE erkennt H. an und konzentriert sich darauf, in ihr — und ebenso dann in EN — Schichten festzustellen. Einige Stücke in ihr seien zwar arist. Ursprungs, aber nicht unmittelbar nacheinander und zur selben Zeit entstanden. Er denkt dabei an den „losen Vorbau" EE I 1—5. Ich erkläre demgegenüber diese und andere Erscheinungen mit dem Entwurfscharakter von EE. Ar. hat angefangen ein Werk des „schönen" Stils zu schreiben; sobald er aber zu der Polemik gegen das platonische *ἀγαθόν* kam, merkte er, daß dies nicht ging und fuhr im Pragmatien-Stil fort. Bei der Konzeption von EN hat Ar. in den früheren Entwurf stark eingegriffen; er hat nicht nur die Eutychie und Kalokagathie, sondern auch Buch IV—VI verworfen, denn an mechanische Zerstörung haargenau dieses Komplexes wird niemand glauben. Ar. war also selbst unbefriedigt. Bei dieser Sachlage aber ist es nicht sehr aussichtsreich, Unebenheiten in EE durch zeitliche Distanz und Interpolationen zu erklären. H. versucht solche nachzuweisen, von Beobachtungen v. d. Mühlls ausgehend und gegen Kapp polemisierend (1227b 15—19; 34b 13; 34a 34—b 10), ist sich aber selbst bewußt, das höchstens Wahrscheinlichkeit zu erreichen ist. Daraus erschließt er dann einen „kommentierenden Interpolator" (135), der ihm offenbar eben doch identisch ist mit dem Redaktor und Editor Eudemos (160). Aber auch er läßt nirgends erkennen, ob er an den Physik-Fragmenten die Probe für die Arbeitsweise des Eudemos gemacht hat. Ich bin zu dem Ergebnis gekommen, daß in EE nirgends die Spuren des Mannes zu entdecken sind, nach dem sie heißt. Dagegen stimme ich H. voll zu, wenn er sich gegenüber der radikalen Grundanschauung Gigons skeptisch verhält (212f.), worüber gleich zu berichten ist.

In der zeitlichen Abfolge ist sodann Band 8 über MM zu nennen, (1958), wo ich noch in einem Korrekturzusatz auf H. verweisen konnte (146). Die dort vertretene These, daß MM die erste, gerippe-artige Niederschrift der Gedanken des Ar. zur Ethik ist, hat naturgemäß ihre Auswirkung auf EE. Deren Verständnis würde man sich aber verbauen, wenn man annähme, daß Ar. bei ihrer Konzeption stets die

Papyrus-Rolle von MM eingesehen hätte. In seinen Studien zu Epikur und Ar. hat Ph. Merlan (1960) in engstem Zusammenhang mit den Problemen des Lambda der Met. meinen Datierungsversuch von MM angegriffen und sich wieder für den nacharistotelischen Ansatz von MM entschieden. Daß man bei absoluter Datierung nur Wahrscheinlichkeit erreichen könne, habe ich ausgesprochen und betont, daß uns keine der Ethiken dafür eine Patentlösung gib . An meiner Interpretation des Gottesarguments (MM II 15) halte ich fest und kann auch Merlans ingeniöse Deutung, daß der dort zur Charakterisierung des sich selbst beschauenden Gottes verwendete Ausdruck *ἀναίσθητος* in Richtung der vertrauten Vorstellung vom zerstreuten Professor weise („absentmindedness" 91) nicht akzeptieren. Die Frage der Datierung des Lambda kann hier nicht aufgegriffen werden.

In dem gewichtigen Kommentar der beiden gelehrten Dominikaner Gauthier und Jolif (1958—59), der in einer demnächst erscheinenden Gnomon-Rezension gewürdigt wird, erkennt auch Gauthier die Echtheit von EE vorbehaltlos an, während MM als unecht ganz zurücktritt. In den Stellungnahmen zu Jaeger zeigt sich selbständiges Urteil, z. B. bei dem Phronesis-Problem (s. o. S. 136), während das Vertrauen auf Nuyens, dessen Ergebnisse im Zeitansatz gewisser naturwissenschaftlicher Schriften ich schon früh zugestimmt habe, fast dogmatisch wirkt. Meine in der Kriegszeit geschriebene Rezension (GGA 203, 1941, 146—154) scheint unbekannt geblieben zu sein.

Der entschlossenste Vertreter der Redaktor-Hypothese, auch bei den Ethiken, ist O. Gigon, einer der geistreichsten Aristoteliker der Gegenwart. Er hat sie (1959) auch auf EE I 8 und die dazugehörigen Paralleltexte angewandt, nachdem eine Analyse aus De caelo vorausgegangen war (Mus. Helv. 9, 1952, 112—136). Am knappsten formuliert ist die These in der Einleitung zu seiner Übersetzung von EN (Zürich 1951, 39): „Neben der Nik. Ethik blieben natürlich noch mancherlei Textmaterialien übrig. Diese sind zu dem zusammengestellt worden, was dann den Titel Eud. Ethik erhielt. Man braucht nur die ersten Seiten dieses Textes zu lesen um sich davon zu überzeugen, daß er schwerlich je als selbständiger Traktat über die Ethik hat gelten können. Beinahe könnte man ihn, literarisch gesprochen, einen Anhang zur Nik. Ethik nennen, eine roh zusammengestellte Sammlung von Textvarianten oder Ergänzungen, die aus irgendwelchen Gründen im Haupttext nicht aufgenommen werden konnten". Hierzu sei eine Bemerkung von Heß (1957, 213) notiert, gerade deshalb weil sich H. in der Feststellung von Inkongruenzen in EE und EN grundsätzlich mit Gigon berührt: „Indes scheint mir doch, daß Gigon hier den auch von uns weder für EN noch auch für EE geleugneten Anteil des Redaktors überschätzt hat; denn wir möchten doch meinen, daß sowohl EE wie EN oder doch zumindest die einzelnen Methodoi, die das Ganze dieser Pragmatien bilden, bei aller späteren Erweiterung durch einen Redaktor im wesentlichen dieselben Abschnitte, und zwar in derselben Folge wiedergeben, in der sie durch Ar. selbst einmal zusammenhängend vorgetragen worden sind. Nach Gigon scheint es indes so zu sein, als ob das was dem Redaktor vorlag, gar nicht schon einzelne, und zwar für EE und EN gesonderte Methodoi gewesen seien, sondern lediglich Materialien, die erst durch den Redaktor zu der größeren Einheit von Methodoi und dann wieder von ganzen Pragmatien zusammengestellt worden wären". In dem Aufsatz von 1959 sieht Gigon denn auch in den drei Fassungen der Platon-Polemik „Texte, von denen jeder nur einen bestimmten Aspekt und ein Bruchstück eines Ganzen, das überall zugrundeliegt, aber

in unseren Pragmatien nirgends vollständig sichtbar wird" (180). Und es sei der Schluß „nahezu unausweichlich", daß es sich um „verschiedene Bearbeitungen eines und desselben Grundtextes" handle, „der unter den Werken des Ar. einmal existiert haben muß" (181). Im besonderen bringe EE zu EN „Ergänzungen und Varianten, wobei von redaktioneller Glättung wenig zu spüren ist" und darum mache EE einen „altertümlichen Eindruck" (192). Diese kühne Konzeption eines Textes X — ähnliche Gedanken finden sich auch in Gigons Xenophonanalysen —, dessen Wiedergewinnung offenbar bei allen Pragmatien die Aufgabe der Forschung sein müßte, hat zur Voraussetzung, daß sich an den einzelnen von Gigon behandelten Textpartien exakt nachweisen läßt, daß sie, wie Gigon sich ausdrückt (202—203) „eher verwirrend, beinahe verschroben, etwas schief" usw. sind. In dem Kommentar zu EE I8 konnte ich aber Gigons Werturteile nicht bestätigt finden. Was aber Gigons Zuteilung der vielen Dispositionsbemerkungen, Verweise usw., die sich allenthalben in den Pragmatien finden, an redaktionelle Eingriffe betrifft, so ist das so alt wie die Ar.-Forschung selbst und Spengel hat dem mit Recht seinen Satz entgegengestellt, es heiße „jeder besonnenen Kritik den Krieg erklären", wollte man „jedes solche Anzeichen einer Vermutung zur Liebe als Interpolation erklären" ([1]1841, 466). Um noch einmal Heß (214) zu zitieren: „Eine andere Frage aber ist es nun, ob sich für diese a priori durchaus mögliche Annahme [nämlich der interpolierten Verweise usw.] gut philologisch aus den Texten selbst die nötigen Indizien aufweisen lassen, und hier muß ich sagen, daß sich aus EE und EN, die ich unter diesem Aspekt untersucht habe, keinerlei derartige Beweise erbringen lassen". Siehe auch Band 6, 564—565. Auf jeden Fall wird Gigons Grundthese, die, wenn sie sich bewahrheiten sollte, die ganze bisherige Ar.-Forschung aus den Angeln heben würde, hohe Aufmerksamkeit erfordern, wo immer sie sich in der konkreten Erprobung zeigt.

Der letzte mir bekannt gewordene Beitrag zu EE ist der gründliche und besonnene Aufsatz von R. Hall (1959) über den Wortgebrauch in EE. Er verbessert die Fehler im Index von Susemihl und ergänzt dessen unvollständige Beobachtungen beträchtlich. Unter anderem sind auch die Beziehungen zum Vokabular Platons, der Rhetorik usw. herausgearbeitet. Man wird Hall zustimmen, daß keine seiner Beobachtungen gegen die Echtheit von EE spricht. Wenn aber EE echt ist, so spreche auch das Vokabular von MM nicht gegen die Echtheit von MM. Natürlich könne man MM nicht aus diesem Grunde allein für echt erklären, aber man müsse fordern that arguments against it must proceed from other grounds (201).

Eine neue Phase der Platon- und Ar.-Forschung leitet, wenn nicht alles täuscht, das Buch von H. J. Krämer (1960) ein, das eine glückliche Vereinigung von philosophischem und philologischem Verstande bekundet und aus der Schule Schadewaldts hervorgegangen ist. Indem K. die bisher unbestritten herrschende Anschauung, daß Platons Vorlesungen *Π. τἀγαθοῦ* in die Spätzeit, vielleicht sogar in die allerletzte Zeit Platons gehören, als unbegründet nachweist, eröffnet er mit zum Teil glänzenden Analysen die Perspektive, daß nicht nur Platons Dialoge auf einem alles tragenden Prinzipienfundamente ruhen, sondern daß auch Grundpositionen der arist. Philosophie aus eben dieser systematischen, esoterischen Prinzipienlehre Platons zu begreifen seien. Wenn sich dies bewährt, muß die Frühgeschichte des Ar. umgeschrieben werden, müßte z. B. auch die These preisgegeben werden, daß die *μεσότης*-Lehre ihre Wurzeln in der Medizin habe (365—371). An deren Stelle träte die Prinzipienlehre Platons — und es ist schwer, sich den Beweisgängen Krämers zu ent-

ziehen. „Die Vorträge ‚Über das Gute' sind – pointiert ausgedrückt – der geometrische Ort jeder möglichen aristotelischen Metaphysik. Die Spuren der einzigen Pragmatie Platons geben in zunehmendem Maße die Möglichkeit, die Selbstkonstituierung der aristotelischen Metaphysik und das spezifisch Aristotelische in ihr zureichend zu erfassen" (374). „Der hier geführte Nachweis, daß auch die Normenlehre der aristotelischen Ethik, Politik und Technologie an die *λόγοι περὶ τἀγαθοῦ* anknüpft, deckt zugleich den gemeinsamen Ursprung der ontologischen und anthropologisch-technologischen Schriften des Ar. auf: wir haben in den platonischen Vorträgen über das Gute, die allgemeine Ontologie und besondere Normenlehre verbinden, den konkreten geschichtlichen Fluchtpunkt der beiden großen Kreise — des theoretisch-ontologischen und des axiologisch orientierten praktisch-poietischen — aller aristotelischen Pragmatien" (375).

Krämer hat seine Forschungen erweitert durch: Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon; Museum Helv. 21, 1964, 137–167. Aristoxenos über Platons *Περὶ τἀγαθοῦ*; Hermes 94, 1966, 111–112. Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon; Philologus 110, 1966, 35–70.—Ebenso inauguriert eine neue Phase der Forschung K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule, Stuttgart 1963.

Zur Datierung von MM. In Band 8 dieser Reihe (S. 145–6) hatte ich mich gegen D. J. Allans These gewendet, daß der Satz von MM I 5, 1185 b 15: *τοῦτ' ἰδεῖν ἔστιν ἐκ τῶν ἠθικῶν* bedeute: „dies ist aus der (Nikomachischen) Ethik zu sehen", womit die Chronologie mit einem Schlage geklärt wäre. In seiner Besprechung von Band 7 in Gnomon 38, 1966, wiederholt aber Allan seine Behauptung und stützt sie durch Pol 1296 a 20 (*δηλοῖ δ' ἐκ τῆς ποιήσεως*, sc. des Solon). Dies ist aber keine schlagende Parallele, und Allan scheint dies selbst empfunden zu haben. Ich halte vielmehr daran fest, daß *ἰδεῖν ἐκ* nicht den Blick in eine publizierte Papyrus-Rolle bedeuten kann, sondern sich entweder auf die nicht verschriftlichten Phänomene der Welt (wie z. B. in Plato, Rep 375 d 10, in EN 1179 a 6 und in Met 987 b 1: *τὸ καθόλου ἐν τοῖς ἠθικοῖς ζητεῖν*) bezieht oder auf die soeben in der schriftlichen Fixierung befindliche Diskussion in MM selbst. Ich habe also seinerzeit in MM a. O. übersetzt: man kann es „an Erscheinungen im Bereich des Ethos sehen" — so wie auch im ersten Satz von MM *ὑπὲρ ἠθικῶν* evident keine publizierte Ethik bedeutet, und wie zwei Zeilen nach dem vermeintlichen Zitat (1185 b 17) steht: *ἴδοι ἄν τις*, sc. *ἐπὶ γυμνασίων*. Auch ein Vertreter der Unechtheit von MM kann dem nicht ausweichen, denn der Sprachgebrauch von MM beweist es, ganz gleich, wer das Werk geschrieben hat. Ich lege die vollständige Liste vor: 1182 a 33. 83 a 8. 84 b 17–18; b 22. 85 a 9; b 17. 87 a 2; 30, 36. 95 b 36. 96 a 17. 98 a 32. 99 b 20, 27. 00 b 20–24. 03 a 19. 05 a 8; b 19. 06 b 22. 11 a 17. 13 a 10.

Was aber Allans Parallelen aus EN betrifft, die beweisen sollen, daß MM die frühere Ethik ohne Quellenangabe ausschreibt, so verweise ich auf Band 8, 146. Die dortigen wenigen Bemerkungen hoffe ich in absehbarer Zeit an anderer Stelle ausführlich wieder aufzunehmen.

(Abgeschlossen im Oktober 1967)

ANMERKUNGEN

BUCH I

Kapitel 1

5,1 (14a 1) „Delos“. Wenn wir von einer für weitere Kreise bestimmten Schrift des Ar. den Anfang hätten, würde wohl dieser Beginn der EE nicht überraschen. So aber bleibt nur festzustellen, daß in dieser Weise keine der erhaltenen Pragmatien einsetzt. Standard-Anfänge sind in Band 6, 265 zusammengestellt. In der Tat erwecken die ersten 6 Kapitel (und auch das 7. gehört im wesentlichen noch dazu) die Erwartung, daß wir eine „populäre“ Schrift bekommen werden (O. Gigon, Mus. Helv. 11, 1954, 225: das Epigramm „vermutlich aus einem seiner Exoterika“), worin uns die hiatfreie Sprache (Gnomon 24, 1952, 75) nur bestärkt. Aber vom 8. Kapitel an wird niemand mehr diese Erwartung haben. Immerhin werden sich, auch abgesehen von der Hiatmeidung, Hinweise finden, in welcher Richtung Stilverwandtes zu finden ist. Das Delische Epigramm kommt auch in EN vor, aber eben nicht zur Eröffnung, sondern entsprechend dem andersartigen Aufbau, erst I 9, nachdem die Definition der Eudämonie schon feststeht und darnach erst zu beweisen ist, daß sie auch mit der Tradition übereinstimmt.

Im Methodenkapitel (EE I 6) legt Ar. großen Wert auf das Empirische; es ist also programmatisch, wenn er das Werk mit einem an prominenter Stelle schriftlich fixierten Dokument anheben läßt. So ist es offenbar auch im I. Buch von *Περὶ φιλοσοφίας* gewesen (fr. 3 R), wo ebenfalls ein Tempelspruch, nämlich das delphische „Erkenne wer du bist“, zitiert und sogar zeitlich festgelegt wurde, nämlich auf den vierten Tempel, den von Trophonios und Agamedes (Pausanias X 5, 9—13) erbauten. Warum Ar. mit historischem Material begann, ist durch W. Jaeger[1] 1923, 130—133 geklärt. Auf jeden Fall zeigt das Werk über die Philosophie, ebenso EE, daß Ar. jederzeit auch schon ein Theophrast sein konnte. Es ist aristotelische Methode, die der Schüler z. B. in seinem Buch „Über die Frömmigkeit“ verwendet, sich auf „Schlüsse, die sich auf die unmittelbaren Zeugnisse, wie sie in Sprache und Sitte vorliegen“, zu stützen. So O. Regenbogen (RE Suppl. VII 1513, 11). Und ein bedeutender Wahrspruch hat für Theophrast eben jenes Gewicht, das ihm der Lehrer verliehen hatte. So ist in dem soeben genannten ebenfalls hiatfreien Werk eine epidaurische Inschrift methodisch verwertet: *ἐν γοῦν Ἐπιδαύρῳ προεγέγραπτο* (Porphyrius, De abstinentia II 19: J. Bernays, Th'. Schrift über Frömmigkeit, Bln. 1866, 68. 76). Clemens, Strom. V 13, 3: *καὶ τοῦτο ἦν ὃ ᾐνίξατο ὅστις ἄρα ἦν ἐκεῖνος ὁ ἐπιγράψας τῇ εἰσόδῳ τοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ νεώ* . . .

Die schriftstellerische Form, erst das *λεγόμενον* zu bringen und dann eine scharfe Antithese, kehrt wieder in Plutarchs Einleitung zur Demosthenes-Vita: „Jener Mann, der das Preislied auf Alkibiades verfaßt hat, behauptet, wichtigste Voraussetzung des Glücks sei die Geburt in einer berühmten Stadt — ich aber sage, das spielt keine Rolle.“ — Teilstücke der aristotelischen Formulierung schon im Protagoras (340b 7): Simonides (in dem Skolion) *τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀπεφήνατο.* Ebendort (340b 1): Wir brauchen deine Ku. st, Prodikos, *ᾗ διαιρεῖς ὡς οὐ ταὐτὸν ὄν* (nämlich das

Wünschen und das Begehren). — Die Vorhalle samt Inschrift ist offenbar bei den französischen Grabungen noch nicht gefunden worden: E. Bethe, Das archaische Delos und sein Letoon (Hermes 72, 1937, 201). H. Gallet, Exploration archéologique de Délos, fasc. 24, Paris 1959, 37—72. 118—120.

5,2 (14a 2) „Inschrift“: *συγγράφειν*, nicht *ἐν-ἐπι-προ-*. Nach O. Gülde Quaest. de Lysiae or. in Nicomachum, Diss. Berlin 1882, 7 läge in *συγγράφειν* die Nuance, daß der Verfasser Eigenes, Neues vorbringt, während *ἀναγράφειν* z. B. im 5. Jh. von den Gesetzen Solons gesagt wird: also: Bekanntes aufzeichnen.

5,4 (14a 3) „ein und derselben“. *τῷ αὐτῷ* ist Neutrum: Eustratius in EN pg. 84, 18—27 Heylbut.

5,5 (14a 4) „Die Verse“. Zum Epigramm: Theognis 255, Sappho 27a (Diehl), Plotin VI 9, 9 *οἷόν ἐστι τυχεῖν ὧν τις μάλιστα ἐρᾷ*. Über das in Band 6, 285 Notierte hinaus: H. Fränkel, Wege u. Formen frühgriech. Denkens, München 1955, 92. B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, Hamburg 1955³, 89¹. H. Langerbeck, Gnomon 24, 1952, 122.

5,7 (14a 6) „Süßeste“: *πάντων δ' ἥδιστον* ist nicht zu ändern, wie auch EE 1235a 26 nicht: Bendixen² 1856, 361¹⁵.

5,8 (14a 7) „zugeben“. Dialogsprache. Der Anonymus ist der Partner. *συγχωρεῖν* sehr oft bei Platon. Bei Ar. kenne ich es nur in dem bewegten Anfang des VII. Politikbuches (1323a 34). Ebendort begegnet Ar. einer falschen Meinung mit dem lebhaften: „Wir aber werden ihnen sagen . .“, und dann folgt, ganz nach den methodischen Grundsätzen von EE, erst ein Beweis aus der Empirie (*διὰ τῶν ἔργων*) und dann einer *κατὰ τὸν λόγον* (1323a 38—b 6).

5,9 (14a 8) „Schönstes“. Die Superlative sind gewiß durch das Epigramm veranlaßt. Aber auch sonst scheint Ar. in den Schriften für weitere Kreise damit freigebiger gewesen zu sein, z. B. im Eudemos (fr. 44 R, p. 48, 25—6; 49, 6 R). Es dürfte von Isokrates stammen, z. B. VII 73 (*βέλτιστοι ἁπάντων ἀνθρώπων*) XV 282—4; 290 u. a.

5,11 (14a 9) „Themen“. Nachdem der Hörer durch den preisenden Ton der Einleitung einen Eindruck von der Größe des Gegenstandes erhalten hat, folgt sofort die grundsätzliche Frage: welches ist der Ort der Ethik, gehört sie zur theoretischen oder praktischen Philosophie? In MM lautet die Frage: Wovon ist die Ethik ein Teil? Insoferne gehen hier MM und EE zusammen gegen EN. — Die kurze Beschreibung des aristotelischen kritischen Verfahrens setzt die Charakterisierung des *πρόβλημα διαλεκτικόν* in der Topik voraus (104b 1—8; 104a 4—8): es ist *θεώρημα τὸ συντεῖνον ἢ πρὸς αἵρεσιν καὶ φυγὴν ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν*; es ist nützlich, einige der Problemata zu kennen, z. B. ob die Lust ein Gut ist oder nicht; andere sind nützlich *πρὸς τὸ εἰδέναι μόνον*, z. B. ob der Kosmos ewig ist oder nicht, auf jeden Fall aber ist Voraussetzung das *ἔχειν ἀπορίαν*, die Frage *πότερον ἢ οὔ*. An eine systematische Einteilung der Philosophie ist hier nicht gedacht, genau so wenig wie Top. 105b 20. Zur traditionellen Zwei- und Dreiteilung: Burnet EN XX—XXI, Ross Met. I 353. Auf die

Zweiteilung im platonischen Politikos (258e 4: πρακτική — γνωστική) und im A elatton der Met. (993b 20) sei verwiesen.

5,11 (14a 9) „Objekt". Zwischen πρᾶγμα und φύσις ist hier kein Unterschied: 1217a 8, 1214b 21.

5,14 (14a 11) „Erwerben": κτῆσις, Spengel χρῆσις. Susemihl teilt in seinem Apparatus criticus reichlich Konjekturen aus Spengel[2] (1864) mit. Diese sind aber nach Spengels Bemerkung bereits 1838—43 niedergeschrieben und unverändert gelassen, obwohl inzwischen schon die Arbeiten von Bonitz u. a. erschienen waren. Darüber kritisch Bonitz[3] 1866, 778—80. Konjekturen im Apparat sind nur wertvoll, wenn sie auf ein echtes Problem hinweisen. Dies ist aber bei Spengel nur selten der Fall. Im folgenden habe ich daher meist ohne Kommentar die überlieferte Lesung belassen; in anderen Fällen habe ich zur Entlastung eines künftigen Apparates Stellung genommen. — Hier ist zu verstehen κτήσεις τοῦ πράγματος. Das Thema der Ethik lautet πῶς κτητόν; (a 15). Also ist Spengels Anstoß gegenstandslos. Siehe EN 1098b 32. Auch die Philosophie selbst kann man „erwerben" (Protr. fr. 52, p. 62, 19 R). πράγματος als gen. obi. dazugesetzt ist im Griechischen nicht salopp, wie oft im Deutschen. In EE nicht selten: 1217a 8. 9; 19a 20; 22a 19; 23b 26. Es steht oft statt τινός und kann auch hohe Dinge bezeichnen: die Lauterkeit ist ein πρᾶγμα (Plato, Prot. 331a 8) und auch die Tugend (Plato, Euthyd. 274e 2, wo übrigens τὸ πρᾶγμα τὴν ἀρετήν genauso steht wie MM 1200b 18 ἡ κακία ἡ θηριότης und Eudemos fr. 127, 12 Wehrli τὸ θηρίον ὁ λέων; dies als Nachtrag zu Band 8, 373; 55, 1), und die Philosophie (Protr. fr. 52, p. 62, 17 R). Im Staat entwickelt Platon die Leistung verschiedener Wesenheiten: ἑκάστου ἔργον (353a 10); gleich darauf (a 12) ἑκάστου πράγματος ἔργον und dies lesen wir auch EE 1219a 19. Dagegen weiß ich für πράξεις τοῦ πράγματος keine Parallele. Aber Ar. hatte nun einmal angefangen substantivisch zu formulieren und so setzt er statt eines πῶς πρακτέον τὸ πρᾶγμα diesen Ausdruck. Also ist hier πράγματος nicht gen. sub. wie in ἔργον τοῦ πρ. πράττειν πρᾶγμα aber ist genauso möglich wie πράττειν πράξεις (Plato, Charm. 163e 1) und das würde im Stil von EE lauten ἡ τῶν ἀγαθῶν πραγμάτων πρᾶξις. Siehe auch Plato, Menex. 237b 1. Spengels Konjekturen erledigt durch Bonitz[3] 1866, 794.

5,15 (14a 13) „theoretisch": ἔχειν φιλοσοφίαν (θεωρητικήν) ist wie ἀπορίαν ἔχειν eine Neuheit in der peripatetischen Schulsprache: Phys. 185a 20; Pol. 1282b 22 (1299a 30). — Die im Vorhergehenden steckende Frage: gehört nun die Ethik zur theoretischen oder praktischen Wissenschaft wird also nicht ausdrücklich, sondern durch die Abweisung des theoretischen, und die Frage, wie man das Glück erwerbe, stillschweigend beantwortet.

5,16 (14a 13) „bei auftreffender Gelegenheit": κατὰ τὸν ἐπιβάλλοντα καιρόν. De gen. an. 716a 3 κατὰ τὸν ἐπιβάλλοντα λόγον. Pol. II 6, 1266a 25: Klarheit über die beste Verfassung wird sich aus späteren Ausführungen ergeben, „wenn die Untersuchung über die beste Verfassung auftrifft" (ὅταν ἐπιβάλλῃ ἡ σκέψις). Thuc. II 43,2 παρὰ τῷ ἐντυχόντι καιρῷ. Ar. will damit nicht sagen, daß er bei passender Gelegenheit irgendwelche außer-ethischen Probleme behandeln werde, etwa mathematische, physikalische, theologische, sondern er meint innerhalb der Ethik. Vom Schönen im Kosmos

und in den Zahlen spricht er z. B. 1217a 32—34, 1218a 22; von physikalischen Theorien innerhalb der Freundschaftslehre 1235a 29. 33b 6; EN 1155b 8. 59b 24, und Theologisches findet sich u. a. in EE VIII 2 und 3. Außerdem ist innerhalb der Ethik auch die Frage nach dem Wesen des Glücks zu stellen (τί ἐστιν) und diese läßt sich nicht einfach „praktisch" beantworten, sondern ist zu lösen durch Fakten der Tranition und durch die arist. Dialektik (λόγοι EE I 6); die letztere allerdings würde Ar. dicht als theoretische Philosophie bezeichnen (siehe Met. VI 1).

5,17 (14a 14) „wie es entspricht": ὅτιπερ οἰκεῖον ἦν. Dies könnte bedeuten τοσοῦτον es. λεκτέον ἐστὶν ὅσονπερ, aber dann müßte es weitergehen οἰκεῖόν ἐστιν oder ἔσται. Also: was das rein Theoretische betrifft, so ist davon soviel mitzuteilen als jeweils in den kommenden Teilen des Werkes nötig ist. Aber das ἦν zwingt uns ὅτιπερ als ὥσπερ zu verstehen. Ar. hat gewiß schon vor EE den Grundsatz aufgestellt, daß das was nicht streng zum Ziel einer Methodos gehört, was ihr „fremd" ist, zwar ausgesprochen, aber zugleich eingeklammert wird. Das war also ein Grundsatz und ist ein Grundsatz für immer. Über das in allen drei Ethiken und auch sonst vorkommende philosophical imperfect Bonitz, Index 754a 40—43; Burnet EN 486; Arnim[1] 1929, 13; Band 8, 175; 7, 11.

5,18 (14a 14) „Zuerst". Bonitz[3] (1866, 794—795) vermißt den Gedanken, „daß jetzt das Gebiet der praktischen Philosophie zur Bearbeitung kommen solle" und setzt nach καιρόν eine Lücke an. Daß dies unnötig ist, ergibt sich aus meiner Anmerkung o. zu 5,15. — Über den Unterschied des Aufbaus von EE (erst die Eudämonie, dann der Komplex τὸ ἀγαθόν) gegenüber dem von EN (erst τὸ ἀγαθόν, dann Eudämonie) s. u. zu 18b 12. Ferner Kapp[1] 1912, 26—31, Walzer 223[2]. — Die einzelnen Punkte sind in EN nur noch summarisch behandelt (1099b 9—11; 1179b 2).

5,18 (14a 15) „worauf": ἐν τίνι. Das ist also zuerst die Frage nach dem Wesen τί ἐστιν (EE 1214b 25; 15a 21) und dann folgt das πῶς κτητόν = διὰ τίνων γίγνεται (EE 1214b 25). Sofort behandelt wird dieses letztere, also das was eindeutig praktischen Charakter hat. Dieselben zwei Fragen, allerdings bezüglich der Tugend, also eines „Gutes", im Eingang von MM. Platons Menon schließt: Eine präzise Vorstellung von der Tugend werden wir dann bekommen, wenn wir nicht zuerst fragen, auf welche Weise sie entstehe, sondern τί ποτ' ἔστιν (100b 4—6).

5,20 (14a 16) „angesprochen werden". προσηγορίας τυγχάνειν gehört auch zu den vielen kleinen, im folgenden immer wieder zu notierenden Spuren, die auf die Politik weisen. Der Ausdruck findet sich nur in EE (1215b 11; 16a 24; 48b 12) und in Pol. 1275a 5. Nicht bei Platon, aber z. B. Isocrates XV 284; Dionys v. Hal., Comp. verb. p. 137, 23 U.-R.

5,21 (14a 17) „groß" usw. Die Eudämonie hängt eng zusammen mit der sog. Eutychie (erstmals 1214a 25), so daß ähnliche Fragen auftauchen. So erscheint im Eutychiekapitel (VIII 2, 1247a 9) die „gegenwärtig" geltende Ansicht, daß es εὐτυχεῖς gebe, die es von Natur sind; die Natur gibt den Menschen von vornherein gewisse unterscheidende Eigenschaften mit, z. B. ist der eine blau-, der andere schwarzäugig. In anderem Zusammenhang gibt Platon einmal die Beispielreihe: klein-groß-weiß-schwarz (Phaedo 90a 4). Aber wichtiger ist (s. vorige Anm.), daß diese Beispiele

von Naturgaben nur in EE und Pol. vorkommen. Nachdem Ar. in deren III. Buch kurz nacheinander Gedanken aus der Ethik verwendet hatte, zweimal mit Zitat (1280a 18; 1282b 14—16. 20), beginnt er eine Polemik gegen die These, jeder persönliche Vorzug, den ein Bürger aufweise, begründe sein Recht auf Bevorzugung bei Ämterverteilung. Aber, sagt Ar., wenn dies zuträfe, müßten auch gewisse (unverdiente) naturgegebene Vorzüge zu solcher Bevorzugung führen. Und als Beispiele solcher Naturgaben nennt er Farbe und Größe (1282b 28).

5,23 (14a 18) „praktische Kunst": *ἐπιστήμη*. Das Glück ist kein Wissen, etwa gar demonstrierende Wissenschaft, sondern, wie sich aus 1214a 29 ergibt, eine *τέχνη*. Über den öfter verhandelten synonymen Gebrauch von *ἐπιστήμη* und *τέχνη* Band 8. 343.

5,27 (14a 22) „zwei". Dieselbe Formulierung (*δυοῖν θάτερον ἤτοι-ἤ*) z. B. Phaedo 76a 4; 102d 9.

5,27 (14a 23) „Einfluß, entrückt, Nymphe, Gott". Daß gerade das auf irrationalen Faktoren beruhende Glück eingehend charakterisiert ist und zwar mit Begriffen, denen wir eher in einer Religionsgeschichte zu begegnen erwarteten, ist auffallend. Wir müssen ins Einzelne gehen. Das älteste Zeugnis für *νυμφόληπτος* ist eine Inschrift des 5. Jh. Nilsson, Gesch. der griech. Rel. I² 248; RE Nymphai 1553, 10—44. Sodann Platons Phaidros. Sokrates hat eben in dichterischem Schwunge eine Eros-Definition gegeben. Da hält er ein — sie sitzen im Nymphenheiligtum 230b 7 — und sagt, selbst überrascht, von seinem dichterischen Impuls: *θεῖον πάθος πέπονθα*, der Ort ist *θεῖος* und darum wundere dich nicht, wenn ich im weiteren Verlauf des Logos *νυμφόληπτος γένωμαι*, ich töne ja jetzt schon beinahe dithyrambisch (238c 5—d 3). Und nochmals (241e 3): Du wirst sehen, daß ich *ὑπὸ τῶν νυμφῶν ἐνθουσιάσω*. Mit „Glück" hat dies nichts zu tun, wohl aber können wir ahnen, daß es für die Griechen nicht so schwer sein mochte wie für uns, bei „Glück" (Kluge-Götze, Etym. Wb. d. deutschen Spr., Berlin 1951, 272) an einen wie immer gearteten Einfluß des Göttlichen, Dämonischen zu denken, wenn Glück eben „Eu-dämonie" heißt. — *θεόληπτος* wird kaum sehr verschieden gewesen sein von dem Ergriffensein durch eine Nymphe. Das Wort scheint hier zum erstenmal vorzukommen. Bei Sextus Emp. (adv. math. IX 132) ist *θεοληπτικὴ μαντεία* eine Art Mantik, aber welche, ist nicht zu erkennen. Kassandra ist *θεοφόρητος* (Aesch., Agam. 1140). Weiter steht bei Sextus (Pyrrh. II 52), die *θεόληπτοι* glauben Stimmen zu hören, die wir nicht hören und nach Plutarch, Adv. Col. 1117a war Sokrates *εἰς ἀρετὴν θεόληπτος*. Auf jeden Fall kommen nach EE diese Zustände von dem „Anhauch" eines göttlichen Wesens; so ist es in dichterischer Prägung (Weiterbildung der ganz konkreten *ἐπίπνοια Διός* der Hiketidenparodos?) gesagt. Daß die Eudämonie irrational zustande komme, ist natürlich nie peripatetische Lehre gewesen. Das kam nur für die Eutychie in Frage (MM 1207a 35—b 5; EE VIII 2). Mit der Eutychie-Vorstellung ist aber eng verbunden die der Tyche und so nehme ich trotz Pol. VII 1, 1323b 26 (*εὐτυχία εὐδαιμονίας ἑτέρα*) und trotz der formal klaren Trennung in EE („entweder—oder") an, daß diese Fälle hier deswegen zwar unter Eudämonie, aber unmittelbar vor der Eutychie registriert sind, weil sie der Eutychie de facto zunächst stehen (MM 1206b 30 —3; EE 1246b 37—47a 3; Phys. 197b 2—6). Aber immer noch haben wir, außer dem Zeugnis von EE, noch kein Zeugnis dafür, daß die

Menschen, die göttlichen Anhauch erfahren, glückliche Menschen sind. Nun, ich denke, der Schlußteil von Platons Menon liefert dieses Zeugnis, zwar nicht dafür, daß solche Menschen glücklich sind, wohl aber daß sie die Grundvoraussetzung des Glücks haben, die Tugend (99b 11—100a 2): sie sind „gut" *θείᾳ μοίρᾳ*; sie haben die Tugend so wie die *χρησμῳδοί* und *θεομάντεις* ihr Wissen haben, nämlich als *ἐνθουσιάζοντες*, als *ἐπίπνοι καὶ κατεχόμενοι ἐκ τοῦ θεοῦ*. Dieselbe Lehre auch in dem ps.-platon. Traktat De virtute (379b 5—d 10). Die platon. Enthusiasmus-Lehre ist jetzt ausführlich behandelt von H. Flashar, Der Dialog Ion, Bln. 1958, 54—77; 112—139. Eine Gesamtdarstellung des Enthusiasmus und verwandter Erscheinungen jetzt bei F. Pfister, Ekstase (RAC 1959, 944—987). Archäologische Zeugnisse bei N. Himmelmann-Wildschütz, *Θεόληπτος*, Marburg 1957. Vgl. auch M. P. Nilsson, Op. selecta, Lund 1960, 15. Auch dem Einfluß des Demokrit ist Flashar nachgegangen. Es scheint mir aber wahrscheinlich, daß Pythagoreisches dahintersteckt. Nach Aristoxenos (fr. 41 Wehrli = VS I 478, 23—33) haben die Pythagoreer den Gedanken des göttlichen Anhauchs dazu verwendet, zwei Formen der Tyche (= *εὐτυχία* und *ἀτυχία*) zu unterscheiden: a) ein *δαιμόνιον μέρος* b) ein *φύσει μέρος*. Doch kann ich hier nicht dem Problem nachgehen, ob Platon (zum Menon noch Rep. 499c 1, Leges 747e 4, 738c 3, 811c 8) oder den Pythagoreern des Aristoxenos die Priorität gehört. Wenn ersterem, dann hätten wir drei Stufen: der göttliche Anhauch ist Ursache a) der Tugend, b) der Eutychie, c) der Eudämonie (= EE). Auf jeden Fall legt der Menon die Annahme nahe, daß die Einbeziehung des irrationalen Glücks in EE (wie in MM: *ἐνθουσιάζοντες* 1207b 3) eine platonische Wurzel hat.

5,32 (14a 26) „Anwesenheit gegeben": *ἡ παρουσία ὑπάρχει*. Nachdem in dem ganzen Abschnitt 14a 14—25 von nichts anderem gehandelt war als von der Eudämonie und das Wort selbst eben erst (a 25) noch einmal gebraucht war, ist eine Ergänzung hier unnötig, desgleichen eine im Hinblick auf 1217b 5 vorgenommene Änderung in *τῇ παρουσίᾳ*; gegen Spengel schon Bonitz[3] 1866, 795. Die Umschreibung eines einfachen *πάρεστιν* ist wohl Schmuck, zu beobachten seit der Odyssee (z. B. 1, 116; 24, 485). Im Aias (540) ist *παρουσίαν ἔχειν* = *παρεῖναι*. In Prosa: Corpus Demosth., Prooem. 39, 2. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß Platon nachklingt; ganz deutlich EE 1217b 5 (s. u.), das nach Phaedo 100d 5 formuliert ist, einer Stelle, die Ar. dreimal in seinen Schriften zitiert. Wenn man im Phaidon *τὸ καλόν* durch *εὐδαιμονία* ersetzt, bekäme man den Satz: „Die Parusie der Eudämonie macht den Menschen *εὐδαίμων*". Schon im Lysis wechselt die verbale Ausdrucksweise mit der substantivischen. Da wird gefragt, ob es eine *παρουσία* gebe, durch die das *ἔχον* so werde wie das *παρόν* (217b 5—e 7). Ähnlich Gorgias 497e 1—3; 498d 2—e 1; 506d 1. Platonisch also spricht Ar. im Protr. (44, 10 P) von der Parusie der Sinneswahrnehmung und wie Platon variiert er im Ausdruck (58, 26.28 P). Vgl. Demosthenes 18, 128 *ἀρετῆς μετουσία*. Was bei Platon die Anwesenheit der Idee ist, ist in der arist. Physik die Anwesenheit der Ursache: die Anwesenheit des Steuermanns ist Ursache der Rettung des Schiffs (Phys. 195a 12—14). — Natürlich ist hier (EE 1214a 26) nicht gemeint: bei ein und demselben glücklichen Menschen können sämtliche fünf Ursachen gleichzeitig am Werke sein (anders 1214b 4—5), sondern: um das Phänomen des Glücks zu erklären sind diese fünf Möglichkeiten gegeben, nicht mehr. Die Aufzählung ist vollständig, exhaustiv. Es wäre aber möglich, daß man auch mit weniger oder mit einer Erklärung auskommt.

6,1 (14a 29) „Werden — aus Überlegung“: τὰς ἀπὸ τῆς διανοίας sc. γενέσεις. Walzer (26f.) hat den Zusammenhang von EE mit der „allgemeinen Theorie des Werdens und der Bewegung“ herausgearbeitet. Er greift die Partie heraus, wo dieser Zusammenhang am eindrucksvollsten offenbar wird: EE II 6. Aber er wird gewiß auch hier schon, im Eingang des Werkes, sichtbar. Die systematische Zusammenstellung der fünf (sechs) Formen des Werdens ist hier erstmalig. Aber das einzelne ist alles, und zwar auch schon in bestimmten Gruppierungen, bekannt. Die Beziehung auf das menschliche Leben ist sekundär, die Wurzel liegt in der Naturphilosophie. Das Ineinander von Physik und Ethik zeigt Phys. II 6 (Wertvolles über den arist. Tyche-Begriff in der unveralteten Abhandlung von A. Torstrik, Hermes 9, 1874, 425—470). Es ist Platon (Leges 888e 4; Walzer 29) gewesen, der wohl zum erstenmal frühere Anschauungen zu einer feierlich klingenden allgemeinen Bewegungslehre zusammengefaßt hat: „Manche sagen, daß alle Dinge, die sind, waren oder sein werden, ihre Existenz entweder der Natur oder (menschlichem) Können oder dem Zufall verdanken“ (Jaeger[1] 1923, 75[1]) und die folgenden Ausführungen (889d 3—e 1) lassen keinen Zweifel darüber, was mit diesem „Können“ gemeint ist, nämlich genau das was Ar. mit ποιητικὴ ἐπιστήμη bezeichnet (EE 1216b 17. 21b 5). Er hat sich derselben Gruppierung im Protr. (49, 3—11 P) bedient: „Von den entstehenden Dingen verdanken die einen ihre Existenz enier planenden Überlegung, einem Können (des Menschen), z. B. ein Haus, ein Schiff — beider Ursache ist ein Können, ein Planen — während andere durch kein (menschliches) Können entstehen, sondern durch die Natur: Natur ist die Ursache von Lebewesen und Pflanzen und alle solche Entstehung geschieht gemäß der Natur. Aber es gibt auch Dinge, die durch den Zufall entstehen“. Und gleich darauf erklärt uns auch der Protr.-Text, warum Ar. in EE διάνοια und τέχνη in einem hervorhebenden Nachsatz miteinander verbindet: handwerkliches, künstlerisches Können ist von dem „Durchdenken“ der Aufgabe nicht zu trennen (49, 13—16; dazu Part. an. I 1, 639 b 14—19 und An. Post. 95a 3). — Die Gruppe: Natur, Lernen, Üben, Anhauch auf die Tugend bezogen, im Menon (70a 1—4; 99c 1—d 5).

Wenn man fragt, ob die hier im Eingang von EE kurz hingesetzten Gedanken denn auch später noch eine Rolle spielen, so ist zu sagen, daß das Wirken der Natur bei der Lehre von der „natürlichen“ Tugend erscheint (III 7, 1234a 28), das Wirken des Irrationalen im Eutychie-Abschnitt (VIII 2) und das Werden auf Grund planender Überlegung in II 6 und II 3 (πρᾶξις = κίνησις: 1222b 29; 20b 27). Es tritt also nicht wieder in Erscheinung der direkte Bezug auf die Eudämonie, wohl aber ist indirekter Bezug gegeben, weil ja das in der Ethik zu untersuchende menschliche Handeln durch die Entfaltung der Tugend zur Eudämonie führt.

6,4 (14a 30) „seliges, edles Leben“. εὐδαιμονεῖν und ζῆν μακαρίως, καλῶς sind in EE und auch sonst nicht immer scharf geschieden. Es ist oft einfach Schmuck, der auch im Protr. zu beobachten ist. Dort ist im allgemeinen das Adjektiv „selig“ dem theoretischen, „edel“ dem praktischen Leben reserviert. Die „Inseln der Seligen“. In EE 1215a 10 wird die Anwendung von „selig“ eingeschränkt, worin W. Jaeger[1] (1923, 245) eine Korrektur der Position des Protreptikos erkennt, „der noch kühn vom Göttlichen (μακάριον) im Menschen redete und aufforderte, nur ihm zu leben“.

6,4 (14 a 31) „beruhen“: εἶναι ἐν. Damit wird, in vorläufiger Weise, die erste der zwei in 1214 a 15 gestellten Fragen beantwortet, im Gegensatz zu EN 1098 b 10 nicht zuerst durch diskutierende λόγοι, sondern zuerst durch die Berufung auf allgemein Anerkanntes.

6,4 (14 a 31) „drei“. Die Dreiheit (wiederholt zu Anfang des II. B., 1218 b 34) ist im Peripatos traditionell, bei Platon noch nicht nachweisbar. Auch in EN ist sie als etwas Bekanntes eingeführt (1098 b 23); desgleichen zweimal im Protr. (W. Jaeger[1] 1923, 244. 260) und zwar zunächst an einer Stelle (41, 11 P), wo ich wegen der rein aristotelischen Formulierung keinen Grund sehe, sie dem Iamblich zuzuschreiben (anders W. Jaeger a. O. 65): „Man muß philosophieren, ganz gleich ob die Eudämonie auf dem χαίρειν beruht oder auf der ἀρετή oder auf der Phronesis; denn diese Werte werden uns in erster Linie durch die Philosophie zuteil (παραγίνεται). Das zweitemal (59, 26—60, 4 P) ist die Ausdrucksweise variiert: „Die Eudämonie gilt uns entweder als φρόνησίς τις καί τις σοφία (καί vermutlich explicativ, doch siehe EN 1098 b 24) oder als ἀρετή (ψυχῆς) oder als hervorragende Lust (τὸ μάλιστα χαίρειν) oder als dies (alles zusammen. Insoferne für ἡδονή das auch im Philebos und z. B. im Gorgias 497 a 3) verwendete Synonym χαίρειν gebraucht ist (in MM immer ἥδεσθαι), sind nur Protr. und EE 1216 a 18 einander nahe; denn natürlich sagt Ar. auch in EN oft genug χαίρειν, aber eben nicht in der Aufzählung (1098 b 25).

Um die Zweiheit Phronesis (syn. ἐπιστήμη, νοῦς) — Lust geht es im Philebos (13 e 4: 21 d 9). Rep. 505 b 6: „Du weißt doch, daß den Vielen die Lust als der Wert gilt, den Anspruchsvolleren aber die Phronesis.“

Die Zweiheit aber von Phronesis und Tugend in EE zeigt an sich schon, daß Contemplatio und Ethik getrennt sind, daß also nicht wie bei Platon auf der Politeiastufe Phronesis, da auf die Idee gerichtet, ontologischen und ethischen Gehalt zugleich hat. Ein frühes und, soweit ich sehe, nicht beachtetes Zeugnis für das Nebeneinander von Phronesis und Tugend bietet das Symposion Platons (184 b 6—e 4: 209 a 3—8): Erotik ist nur berechtigt, wenn gefaßt als freiwilliger Dienst des Liebenden um die Tugend. Was für eine Tugend, das wird nicht eingehend zergliedert, aber auffällig ist die durchgehende Zweiheit: σοφία, φιλοσοφία, παίδευσις, φρόνησις — καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή (184 c 5, d 1. 6. 7; 209 a 3; 184 e 1 παίδευσις καὶ ἡ ἄλλη σοφία ist allerdings nur ein voller Ausdruck für Phronesis). Man kann nicht sagen, daß diese Zweiheit nur formal, und eben das sokratische Tugendwissen gemeint sei, vielmehr ist Phronesis vor der summarisch als „die andere“ bezeichneten Tugend herausgehoben. Die zitierten Partien stehen vor dem Anstieg der Diotima, wir befinden uns noch im Bereich des „Populären“. später wird sich dann die Phronesis des Philosophenkönigs darüber erheben. Aber obwohl Platon keine konkreten Inhalte der so stark herausgehobenen Geistigkeit gibt, scheint mir doch die Vertauschbarkeit der Termini und insbesondere die Verbindung von παίδευσις und σοφία anzuzeigen, daß potentiell in der Symposion-Phronesis dreierlei liegt: 1. die künftige Geistigkeit des Philosophenkönigs, 2. die Ablösbarkeit des Spekulativen von der „Tugend“ (= EE), 3. die aristotelische Phronesis von EE 1218 b 13 und EN VI; denn 209 c 5 lesen wir: „Die bedeutsamste und schönste Phronesis aber ist die welche sich bezieht auf das Herstellen von Ordnung in den Dingen der Polis und des Hauswesens“. Die im Symposion (209 c 7) ausgedrückte Benennung dieser Phronesis als „Besonnenheit und Gerechtigkeit“ ist natürlich in EN VI weggefallen, aber Platons Namengebung verrät auf

jeden Fall, daß diese Phronesis des Symposions kein spekulatives, theoretisches Geistvermögen ist.

6,6 (14a 32) „im theoret. Wissen“ (Phronesis). Die Geisteskraft, auf der das theoretische Leben beruht, wird von Ar. in EE wiederholt als „Phronesis“ bezeichnet. Der Begriff kommt an folgenden Stellen vor, wobei zunächst unberücksichtigt bleibt, ob er überall dasselbe bedeutet: 1214a 32. b2. b8; 15a 34. b2; 16a 19. 37; 18b 13. 34; 20a 5(?); 21a 12; 32a 36; 34a 29; 36a 5; 46b 4. 6. 18. 22. 23. 25. 26. 33. 37; 47a 13. 14. 29; 48a 35; 49b 14. Ich verweise auf die jeweiligen Erläuterungen. Für jetzt folgendes: Seit Greenwood (1909, 16—18; wieder aufgenommen von Kapp[1] 1912, 48) weiß man, daß Phronesis in EE manchmal, und nie in systematischer Darlegung etwas anderes ist als in EN. Kurz: in EE ist sie von der ethischen Tugend (*ἡ ἄλλη ἀρετή*) — anders jedoch VIII 3 — getrennt, in EN ist sie mit dieser unlöslich verbunden. In EE ist sie wiederholt exclusiv das theoretische Vermögen des Philosophen, in EN die praktische Einsicht eines jeden der *κατ' ἀρετὴν ἐνεργεῖ*. Seit Kapp hat man in der Phronesis von EE die platonische gesehen, „gleichermaßen theoretische Erkenntnis des übersinnlichen Seins und praktische sittliche Einsicht“ (W. Jaeger[1] 1923, 249 und Walzer 158—159, von EE 1215b 1 ausgehend: *ὁ φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν*, wo *καὶ* explicativ ist). Das wäre also die Phronesis der Politeiastufe. Aber da Ar. in EE die Idee als letzte ontologische und ethisch-normative Gegebenheit ja ablehnt, muß die Phronesis auf etwas anderes Normatives gerichtet sein. Dies formuliert W. Jaeger[1] 1923, 250 so: als Objekt des Schauens sei an die Stelle der platonischen Ideen „der transzendente Gott der Urmetaphysik getreten, der eine Metamorphose der Idee des Guten ist“. Wie der unbewegte Beweger in der Metaphysik, so sei Gott auch in EE „noch der zentrale Gedanke“, sittliches Tun sei für sie „Streben zu Gott“. Die Eud. Ethik ist also für W. Jaeger die theonome Urethik. Ob man von Theonomie sprechen kann, hängt ab von der Interpretation des VIII. Buches und soll jetzt noch offen bleiben. Siehe unten S. 498 f. Die Auffassung der Phronesis aber ist bei W. Jaeger und Walzer wesentlich bestimmt durch das Studium des Protreptikos, dessen Spuren, wie wir oben sahen, in EE — genauso wie in EN X 10 — nachweisbar sind. Doch sind hier die Dinge insofern in Fluß geraten, als in neuester Zeit der scharfsinnige Versuch unternommen worden ist, die Frage, ob der iamblichische Protreptikos in den bekannten Partien einfach mit dem aristotelischen gleichzusetzen sei, von Grund auf neu zu stellen. W. Gerson Rabinowitz (Ar.' Protr. and the sources of its reconstruction I, Univ. of Cal. Press 1957) hat zunächst die Fragmente 1—5 (W) analysiert. Ergebnis (93): The corollary assumption that Iamblichus drew extensively on the Aristotelian exhortation for the construction of chapters 5—12 of his own Protr. (34,5—61,4P) must be rejected. Und S. 95 sagt er, wir wüßten noch nicht, welchen Platz der arist. Protr. einnahm in der Entwicklung des arist. Geistes, if, indeed, that thought underwent a development. Und er fügt bei (95[1]): it is noteworthy that Jaegers famous theory of Ar.' „Entwicklung“ rests squarely on the assumption that the fragments of the Protr. are authentic. If they are not, however, this theory would seem to be shaken *ἄνω κάτω*. Die von R. vorgelegten Gründe verdienen ernsthafte Prüfung. (Vgl. Spoerri, Gnomon 32, 1960, 18f.; Wilpert, Arch. f. Gesch. d. Philos. 42, 1960, 101f.). Es ist schade, daß er nicht die Arbeitsweise des Iamblich und dessen Stil auf breitester Grundlage, also unter Heranziehung auch der übrigen Werke,

studiert hat. Der Protr. des Neuplatonikers bleibt natürlich auch dann eine wertvolle Quelle für das Ar.-Studium, wenn Iamblich, wie R. zeigen will, mosaikartig gearbeitet und nicht einfach den Protr. des Ar. als einzige Quelle ausgeschrieben haben sollte. Die Ergebnisse von R. würden nur die entwicklungsgeschichtliche Verwertbarkeit treffen, wie er ja selbst sagt.

Mit aller Klarheit hat schon vor einigen Jahren F. Wehrli zutreffend festgestellt (Mus. Helv. 8, 1951, 38[11]): „Die Ablösung des sittlichen Handelns von der kontemplativen Einsicht ist in der EE genauso Tatsache wie in der NE". Die Nähe von EE zu Platons Politeia-Stufe muß auf jeden Fall aufgegeben werden. Es handelt sich, wie Wehrli (a. O. 37) mit Recht sagt, um Nähe zum alten Platon, der das theoretische Lebensideal verselbständigt hat. Wenn Wehrli a. O. allerdings sagt, die „Orientierung des Handelns an der Idee" sei im Protr. „noch nicht" preisgegeben (mit Bezugnahme auf fr. 13 W), so stehen dem gegenüber die bekannten Ausführungen von I. Düring im Eranos und R. Stark, 1954, 9: „Die Betonung der Physis als normgebend beweist nicht, wie Jaeger glaubt, daß Ar., als er den Protr. schrieb, noch Platons Ideenlehre verfocht, sie weist vielmehr auf eine bedeutsame Wandlung der platonischen Naturbetrachtung und der platonischen Ideenlehre hin . . ."

Bei dieser Sachlage ist es angebracht, EE so weit wie möglich aus sich heraus zu erklären und, wie mir scheint, kann man dabei zu durchaus klaren Ergebnissen kommen. Aus dem Wort allein ist über den Gegenstand des Denkens, Erkennens, nichts auszumachen. Sie ist *ἐπιστήμη τις* (1216a 5), *ἐπιστήμη θεωρητική* (1216b 11 vgl. Protr. 54, 11; 56, 3; Met. 1078b 15). *ἐπιστήμη* und *φρόνησις* können als Synonyma gebraucht werden, z. B. Pol. IV 1, 1288b 22 = 1289a 12: „Es ist Sache derselben Wissenschaft dies und dies zu studieren." Dem Inhalt nach betrachtet kann Phronesis Astronomie, Physik, Geometrie sein (1216b 12); 1216a 14 Anaxagoras: „Das Himmelsgebäude betrachten und die Ordnung im Weltall". Es gibt also mehrere *φρονήσεις*, wie es z. B. im Symposion (209a 6) vorausgesetzt war. Bei Platon findet sich der Plural bezeichnenderweise im Spätwerk (Phileb. 63a 9; Leges 665d 2, 645e 1; Tim. 90b 6 *περὶ τὰς ἀληθεῖς φρονήσεις ἐσπουδακώς*. Epinomis 974b 3 *ἰέναι πρός τινα φρόνησιν τῶν λεγομένων τεχνῶν ἢ φρονήσεων*. Als gemeinsames Objekt darf in allen Fällen die Wahrheit gelten (1215b 2). Diese Wahrheit ist für Platon auf einer bestimmten Stufe die Idee, später der Kosmos (Wehrli a. O. 37). Und eben dies ist „die Wahrheit" auch für Ar.: Naturwissenschaft in all ihren Formen. Wenn Ar. vom theoretischen Leben spricht, ist es ihm gar nicht wichtig das Objekt genauer zu nennen. In dem Hymnus auf das Geistleben (EN X 7—9) deutet er nur ein einziges Mal das Objekt der theoretischen Energeia an: *καλὰ καὶ θεῖα* (1177a 15). Hier auch finden wir nicht mehr (wegen EN VI) den Begriff der EE: Phronesis. Welche „ethischen" Handlungen der Vertreter der höchsten Theoria vollzieht, darüber sagen weder EE noch EN etwas aus. Ar. untersucht nirgends genauer, in welcher Weise die Schau der Wahrheit, der makrokosmischen Herrlichkeit im mikrokosmischen (= menschlichen) Bereich zu höchstwertigen H a n d l u n g e n führen könnte. Man versteht also nicht, warum Walzer (159) im Anschluß an W. Jaeger aus dem Sätzchen EE 1215b 2 heraushört, daß Phronesis hier sowohl theoretische Erkenntnis des übersinnlichen Seins wir praktische sittliche Einsicht bedeutet. Ich bestreite nicht, daß Phronesis beides de facto sein kann, denn in diesen Bezirken des aristotelischen Philosophierens wird nicht mit einem Philosophen gerechnet, der zwar Intellekt, aber keinen Charakter hat. Wer den Kosmos betrachtet, tut in seinem

praktischen Leben nichts Schlechtes, ist kurz der Sinn von Euripides fr. 910. Aber worauf es in EE allein ankommt, ist dies: das traditionelle Factum als gegeben hinstellen, daß es neben dem ethischen *πράττειν* eine Lebensform gibt, die rein „kontemplativ" ist und für die, so dürfen wir wohl ergänzen — da es sonst ja keinen Sinn hätte die Phronesis so stricte von der Tugend zu trennen — für die das Hinabsteigen in das Leben der Gemeinschaft, damit in die Möglichkeit des eigentlichen „Handelns", in die Preisgabe der Autarkie, nicht in Frage kommt.

Der Träger der in EE gemeinten Phronesis ist von dem Typus, den Platon im Theaetet zeichnet (173c 6–175b 8). Und auch außerhalb von Akademie und Peripatos ist dieser Typus im IV. Jh. bekannt. Der Komiker Amphis (33 Kock) kontrastiert prachtvoll den Theoretiker mit dem Praktiker:

κατὰ πόλλ' ἐπαινῶ μᾶλλον ἡμῶν τὸν βίον
τὸν τῶν φιλοποτῶν ἤπερ ὑμῶν τῶν μόνον
ἐν τῷ μετώπῳ νοῦν ἔχειν εἰωθότων.
ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ τοῦ συντετάχθαι διὰ τέλους
φρόνησις οὖσα, διὰ τὸ λεπτῶς καὶ πυκνῶς
πάντ' ἐξετάξειν δέδιεν ἐπὶ τὰ πράγματα
ὁρμᾶν προχείρως, ἡ δὲ διὰ τὸ μὴ σαφῶς
τί ποτ' ἀφ' ἑκάστου πράγματος συμβήσεται
διαλελογίσθαι δρᾷ τι καὶ νεανικὸν
καὶ θερμόν.

Man könnte allerdings einwenden, daß Phronesis und Tugend nicht nur in EE bei der Aufzählung der drei wählenswertesten Werte voneinander getrennt sind, sondern auch im Protreptikos. Aber im Protr. haben wir einen Stufenbau der Werte (52, 11–16 P), die drei *τέλη* sind einander nicht koordiniert, sondern die äußeren Güter müssen in actu sein wegen der Güter im Menschen; von diesen letzeren aber müssen die leiblichen Güter in actu sein wegen der seelischen und von den seelischen die Tugend wegen der Phronesis, denn diese ist der Gipfelwert. Davon aber, daß die ethische Tugend da ist für die Phronesis, dieser also subordiniert ist, daß die Phronesis das eigentliche Telos ist, davon findet sich in EE nichts. Und wir dürfen weiter schließen: da die Phronesis von EE nicht die der platonischen Politeia ist, gilt für sie auch nicht das was Stark (a. O. 18) treffend zur Charakterisierung der letzteren gesagt hat: „Die übrigen Tugenden der Psyche, außer der Phronesis, kann man durch Gewöhnung und Übung bilden, die Phronesis aber ist eine göttliche Erkenntniskraft, die man nicht einpflanzen, sondern nur durch *περιαγωγή* auf das Gute weisen kann". Die Phronesis von EE, als *ἐπιστήμη*, als Mathematik, Astronomie usw. ist etwas Lernbares und die Wissenschaft, für die sich nach Anaxagoras (1216a 12) das Leben lohnt, nämlich eben die Kosmologie, ist gewiß nichts Angeborenes. Das gilt übrigens auch für den Protr. Wir sind auf der Welt, heißt es da (52, 5 P) *ἕνεκα τοῦ φρονῆσαί τι* (!) *καὶ μαθεῖν*. Und so preist auch Euripides in dem erwähnten Fragment (910) den Theoretiker zutreffend: *ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν*, d. h. *ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν* (Phaedo 96a 7).

6,6 (14a 32) „das größte Gut" (*μέγιστον*). Das ist die Meinung des Ar. durchweg, im Protr. wie in EN X, wo natürlich *σοφία, νοῦς* gemeint ist. Auch dort ist übrigens das Leben nach der Tugend das Leben nach der „anderen" Tugend.

6,7 (14a 33) „ethische Tugend". Es muß also die Unterscheidung von theoretischem und praktischem Leben schon gegeben haben, also Leute, die das politische Leben höherstellten; daß dies im I. B. von EE gemeint ist, sobald von Tugend die Rede ist, ergibt sich aus 1216a 19–26.

6,7 (14 a 34) „Größenordnung“ (*μέγεθος*): soviel wie Nutzen, siehe Protr. 40, 12 P: *ὠφέλεια καὶ μέγεθος τοῦ πράγματος*.

6,13 (14 b 4) „Vereinigung aller“. Wiederholt im Anfang von B. II (1218 b 35): Phronesis, Tugend, Lust — einige von diesen oder alle drei gelten allen als Telos. Protr. 59, 28 P: als Eudämonie gelten uns diese drei Werte (= je einer) *ἢ πάντα ταῦτα*.

6,14 (14 b 5) „auf einem“ (*ἐν ἑνί*). Spengels Streichung des *ἐν* erledigt sich durch Protr. 41, 11–13 P: Eudämonie ist entweder *ἐν τῷ χαίρειν* oder *ἐν τῷ ἔχειν* usw. Außerdem hat Bonitz[3] 1866, 796 bereits die nötigen Belege aus EE beigebracht.

Kapitel 2

6,16 (14 b 6) „die Aufmerksamkeit“. *ἐφιστάναι*, nämlich *τὴν διάνοιαν* kommt in mehreren Variationen in verschiedenen Schriften des Ar. vor, auch bei Isocrates IX 69. Aber nirgends wie hier mit Inf. Doch ist mit der Interpunktion von Bonitz durchzukommen. *ἐπιστήσαντας* als Präteritum zu fassen verbietet sich durch den an den meisten Stellen eindeutig zu beobachtenden Sprachgebrauch. Es ist also nicht etwa im Vorhergehenden schon der Inhalt des Infinitiv-Satzes festgestellt, sondern es sind objektiv die drei anerkannten Werte genannt worden; jetzt kommt die Subjektseite daran, die Menschen, die sich diese Werte als Telos ihres Handelns wählen. Die Wendung also, die hier Ar. seiner Einleitung in die Ethik gibt (in MM ist nichts vergleichbar, in EN nur eine kleine Spur: 1098 b 25) ist nicht so verwunderlich, wie man beim Anlesen meint. Außerdem zeigt der erste Satz des nächsten Kapitels, daß Kap. 2 bereits unter die Überschrift „Methodisches“ gehört und mit Kap. 1 noch verbunden ist durch das Stichwort: *δόξαι* über die Eudämonie. — Die durch Spengels Konjekturen verursachte Verwirrung beseitigte Bonitz[3] 1866, 796.

6,17 (14 b 6) „jeder der“. Ausgeschlossen von der Möglichkeit freier Entscheidung sind z. B. Tiere und Sklaven, „denn sie haben weder Anteil an der Eudämonie noch am *ζῆν κατὰ προαίρεσιν*, Zweck des Staates aber ist das *εὖ ζῆν* (Pol. III 9, 1280 a 34).

6,19 (14 b 9) „im Hinblick“. *ἀποβλέπειν πρὸς τὸν σκοπόν* in den Ethiken nur hier und EN VI 1, 1138 b 22. Plato, Protag. 354 b 8; Gorg. 507 d 6. Nächste Parallele: Rep. 519 c 2: die *ἀπαίδευτοι* haben keinen *σκοπός* in ihrem Leben, *οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ* (Adam ad. l.). Die vier Ziele sind ganz populär formuliert; *παιδεία* ist soviel wie *φρόνησις*, wie Symp. 184 e 1 (dazu die zu 14 a 31 notierten Stellen). — *ποιεῖσθαι τὰς πράξεις* statt *πράττειν* fällt auf. Doch heißt es auch in Hist. an. IX 49, 631 b 5: *συμβαίνει τοῖς ζῴοις ποιεῖσθαι τὰς πράξεις κατὰ τὰ πάθη*.

6,21 (14 b 10) „Hinordnung“. *συντάττειν* nicht in MM, EN, dagegen in der Politik. Nächste Parallele: VII 2, 1324 a 33: *ἀνάγκη γὰρ τόν γε εὐφρονοῦντα* (EE *ἀφροσύνης σημεῖον*) *πρὸς τὸν βελτίω σκοπὸν συντάττεσθαι* (im Zusammenhang einer Diskussion über das theoretische und das praktische Leben). Und in ähnlichem Zusammenhang VII 14, 1333 b 7 *τὰ περὶ τὰς πολιτείας συντάττειν πρὸς τὸ βέλτιστον τέλος*. — *συντάττειν πρός* auch Protr. 41, 19 und 36, 2 P. In den Nomoi (930 e 6) hatte Platon von einem

Prooimion gesprochen, das die Elternverehrung abstellt auf (*συντεταγμένον εἰς*) die Götterverehrung. In dem o. S. 154 zitierten Amphis-Fragment hat Meineke das überlieferte *συντετάχθαι* mit Recht gegen Wyttenbach aufgefaßt als Einsicht, quae in eo perpetuo occupata est, ut quicquid agatur ordine et composite agatur.

6,22 (14b 11) „im eigenen Innern“: *ἐν αὑτῷ*, später: *τὰ ἡμέτερα*. Ich verstehe so: wir haben im vorigen gesehen, daß in der uns umgebenden Welt bereits bestimmte Meinungen über den höchsten Wert geäußert, wohl auch schriftlich fixiert worden sind, und man kann beobachten, daß die Menschen sich Ziele setzen. Wir dürfen aber nicht bei der Beobachtung der Außenwelt stehen bleiben, sondern müssen vor allem uns selbst befragen (*ζητεῖν ἐν αὑτῷ* z. B. De caelo 294b 9), aus welchem Bezirk unseres Innern die Eudämonie erwächst. *τὰ ἡμέτερα, τὰ ἐν ἡμῖν* u. ä. sind für Platon charakteristische Ausdrücke (Gnomon 24, 1952, 79; dazu Protr. 41, 16 P *τὰ ἐν ἡμῖν*). Nächste Parallele für *τὰ ἡμέτερα*: Crito 47e 8. Anstatt zu sagen: der Wirkungsbereich der Gerechtigkeit ist die Seele, sagt dort Sokrates: *ἐκεῖνο ὅτι ποτ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων*.

6,25 (14b 13) „die unerläßlichen Voraussetzungen“: *τίνων ἄνευ* (*ὧν ἄνευ* b 14. 16. 26). Über diesen Begriff Band 6, 283, wozu nachzutragen wäre [Plato] Eryxias 405a 3 (b 2): *εἴπερ γὰρ ταῦτα χρήσιμά ἐστι πρὸς ἕκαστα, ὧν ἄνευ οὐκ ἂν γένοιτο, εἰ μὴ ταῦτα προυπάρχοι* und Protr. 52, 21 P (*πράγματα*) *ὧν ἄνευ ζῆν ἀδύνατον*.

In dem Abschnitt 1214b 14–27, der zunächst als Ganzes zu erklären ist, schaut Ar. bereits voraus auf die Definition der Eudämonie. Sie ist *ἐνέργεια κατ' ἀρετήν* (1219a 39). Das ist der einzige „Teil“ der Eudämonie, den Ar. in EE kennt. Andere, traditionelle *μέρη* müssen also aus dem Eudämoniebegriff entfernt werden. Das ist der Zweck dieses Abschnitts und er wird erreicht mit Hilfe des auch in anderen Pragmatien verwendeten Begriffs *ὧν ἄνευ οὐκ*. Da für Ar. die Eudämonie (das *εὖ, καλῶς ζῆν*) für den Staat ebenso Telos ist (Pol. 1328a 37) wie für das Individuum, läßt sich das in EE Gemeinte am besten durch Parallelen aus der Politik erklären, deren auffallende Beziehungen zu EE ohnehin durch Bendixen nachgewiesen sind. Die gute Polis hat wie die Eudämonie „Teile“. Welches sind diese Teile? Die Teile sind selbstverständlich notwendig, nicht zufällig. Aber nicht alles was in einer Polis notwendig, d. h. unerläßliche Voraussetzung ist, ist auch konstituierender „Teil“ der Polis (Pol. VII 8, 1328a 21–5). Was unerläßliche Voraussetzung ist (vgl. Thucydides VII 77, 7: Männer stellen die Polis dar und nicht Mauern oder Schiffe ohne Besatzung) wird in Pol. VII 8, was „Teil“ ist, in VII 9 geklärt. Und das Ergebnis ist (VII 9, 1329a 34): „Somit ist also festgestellt 1) ohne was eine Polis nicht bestehen kann und 2) welches die Teile der Polis sind. Ersteres wird repräsentiert durch die Bauern, Handwerker und die ganze Lohnarbeiterschaft, letztere sind die waffenführende und die beratende Körperschaft.“

Was sodann bei Susemihl unrichtig (s. u.), als Parenthese gedruckt ist (1214b 17 bis 24), ist, nur eben im Proömienstil ausgedrückt, dasselbe was Ar. in Physik und Metaphysik bei der Beschreibung der causa finalis vorträgt und es dient, auch wenn nicht ausdrücklich die Anwendung auf die Eudämonie erfolgt, sondern mit der Gesundheit operiert wird, der Klärung der Inhalte der Eudämonie, diese als *τέλος* oder *αἴτιον* gefaßt. So heißt es in dem Kapitel über die Bedeutung des Notwendigkeitsbegriffes (Met. V 5, 1015a 20–26, wobei a 20–1 nahezu wörtlich mit Protr. 52, 21–2 übereinstimmen): „*ἀναγκαῖον* heißt a) das ohne welches Leben nicht möglich ist, was also als Mitursache fungiert, z. B. sind Atmung und Nahrung für das Lebewesen

notwendig, weil es ohne dies nicht existieren kann; und b) das ohne welches ein Wert weder bestehen noch entstehen oder ein Nicht-Wert nicht ausgeschaltet werden kann. . z. B. ist das Einnehmen der Medizin notwendig, damit man die Krankheit los werde. . .“ In EE ist das *οὗ ἄνευ* als *συναίτιον* und das *οὗ ἄνευ* im Sinne von *τὰ πρὸς τὸ τέλος* vereinigt. Hierher gehört auch das *αἴτιον*-Kapitel in Met. V 2, 1013a 32—b 3 (= Phys. 194b 32—195a 3) mit der Scheidung von *οὗ ἕνεκα* (Gesundheit) und *τὰ τοῦ τέλους ἕνεκα*: „Viertens gibt es Ursache als Endziel, also das Worum-willen, z. B. für das Spazierengehen die Gesundheit (dies auch An. Post. 94b 9 und De caelo 292a 25). Denn auf die Frage, warum geht er spazieren, antworten wir: damit er gesund bleibt, und mit dieser Antwort glauben wir den Grund bezeichnet zu haben.“

Es gibt nun, so heißt es in EE weiter (1214b 17f.), zweierlei *ὧν ἄνευ*: 1) *κοινά* 2) *ἴδια μᾶλλον*. (Vgl. z. B. Phys. 189b 32: *ἔστι γὰρ κατὰ φύσιν τὰ κοινὰ πρῶτον εἰπόντας οὕτω τὰ περὶ ἕκαστον ἴδια θεωρεῖν*). Die Frage ist, ob in 14b 26 mit *ὧν ἄνευ* die *κοινά* (1) oder die *ἴδια* (2) gemeint sind oder beide. Die Entscheidung darüber löst die Frage, ob 14b 17—24 als Parenthese zu nehmen sind, wie Susemihl druckt. Wenn ja, so würde also Ar. in 14b 24 (*ἔστι γὰρ ταὔτ'*) wieder an 14b 15—17 anknüpfen und dazwischen stünde eine Digression. Nun sind aber in den Ethiken nirgends die „unerläßlichen Voraussetzungen“ der Eudämonie im allgemeinen Sinn in die Diskussion einbezogen. Natürlich ist ohne Atmung, Nahrung, Wachsein, Bewegung kein Leben und also auch kein „gut leben“ möglich. Aber deswegen sind dies noch keine Konstituentien der Eudämonie, kein *ἴδιον* jener Einzelwesenheit, die Eudämonie genannt wird. Also nehme ich an, daß (2) gemeint ist, also das was beim Zustandekommen der Eudämonie dem Spazierengehen bei der Gesundheit entspricht, also körperliche und äußere Güter. Wir haben für diese Annahme ein brauchbares Zeugnis bei Stob. 130, 4—9: *ἐπεὶ δ' ὁ πράττων συγχρῆταί τισι πρὸς τὴν τελείωσιν τῆς προθέσεως* (nämlich des ihm vorgesetzten Telos), *μέρη ταῦτα οὐ χρὴ νομίζειν τῆς ἐνεργείας . . . τὰ γὰρ ὧν ἄνευ πράττειν ὁτιοῦν ἀδύνατον, μέρη τῆς ἐνεργείας λέγειν οὐκ ὀρθόν*. Dieser Abschnitt (einzelnes richtig bei Arnim[2] 1926, 20—2) betrifft die Eudämonie, die ja selbst Energeia ist und so bietet hier Stobaios eine ausgezeichnete Parallele für EE, insofern als er meint: man darf nicht *τὰ πρὸς τὸ τέλος* als „Teile“ der Eudämonie ansetzen. Arnim (a. O. 20) sagt richtig: „Ich habe den Eindruck, daß in dem ganzen Abschnitt (des Stob.) Ar. gegen Einwände eines Gegners verteidigt wird, der durch die Anerkennung der leiblichen und äußeren Güter die Reinheit der ethischen Zielsetzung gefährdet fand.“ Wie schon Platon in seinem Schöpfungsbericht — in anderem Zusammenhang — mit Philosophen zu rechnen hatte die *συναίτια* und *αἴτια* nicht schieden, sondern die *ὑλικά* (die materiellen Voraussetzungen) im Range zu hoch stellten (Tim. 46d 1: *δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια ἀλλ' αἴτια εἶναι τῶν πάντων* — nämlich all das Materielle, das der Demiurg als dienende Elemente benützte), so hat es auch in der Akademie bei der Eudämonie-Diskussion Meinungsverschiedenheiten gegeben — nicht darüber, ob bei der Eudämonie gewisse allgemeine unerläßliche Voraussetzungen anzunehmen sind, etwa gar das Atmen, sondern ob gewisse besondere Voraussetzungen konstituierende Teile der Eudämonie sind. Über die Lehre des Xenokrates sind wir unterrichtet (fr. 77 Heinze: Band 6, 283): *ὡς μὲν ἐν ᾧ γίνεται (ἡ εὐδαιμονία) φαίνεται λέγων τὴν ψυχήν· ὡς δ' ὑφ' ὧν τὰς ἀρετάς· ὡς δ' ἐξ ὧν ὡς μερῶν, τὰς καλὰς πράξεις . . . ὡς δ' ὧν οὐκ ἄνευ τὰ σωματικὰ καὶ τὰ ἐκτός*. Das wären also die *ἴδια μᾶλλον* von EE und nur diese, nicht die *κοινά*, sind Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten in der Eudämonie-Diskussion. Darauf bezieht sich das *ταῦτα* von 14b 24 und

Susemihls Parenthese ist falsch. Aber damit ist noch nicht gefunden, wer die körperlichen und die äußeren Güter als konstituierende Teile erklärt hat. Der bei Clemens folgende Bericht über Polemon ist leider nicht so eingehend wie der über Xenokrates: *Πολέμων φαίνεται τὴν εὐδαιμονίαν αὐτάρκειαν εἶναι βουλόμενος ἀγαθῶν πάντων ἢ τῶν πλείστων καὶ μεγίστων· δογματίζει γοῦν χωρὶς μὲν ἀρετῆς μηδέποτε ἂν εὐδαιμονίαν ὑπάρχειν, δίχα δὲ καὶ τῶν σωματικῶν καὶ τῶν ἐκτὸς τὴν ἀρετὴν αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν εἶναι.* Damit wäre also die Frage, ob etwa Polemon die körperlichen und die äußeren Güter als Teile der Eudämonie angesehen hat, negativ beantwortet. Aber man sieht bei Polemon nicht durch, in welchem Verhältnis seine eindeutig bezeugte Lehre vom „naturgemäßen Leben" zur klassischen Eudämonielehre stand, ob nicht die aus der Eudämonie herausgehaltenen Güter vielleicht doch „Teile" seines naturgemäßen Lebens gewesen sind. In seinem Vortrag über die Ethik des naturgemäßen Lebens (Logos 20, 1931, 1–16) konnte Arnim auf solche Detailfragen nicht eingehen. Es muß bei einem non liquet bleiben, wer mit den *ἔνιοι* in EE gemeint ist. — Über die Stellung der körperlichen und äußeren (genau genommen nur dieser) Güter in EE ist zu VIII 2 und 3 zu sprechen. Der soeben betrachtete Abschnitt gestattet aber die Aussage, daß für Ar. die Güter außerhalb der Tugend nicht zu den konstitutiven „Teilen" der Eudämonie gehören. — Von den Stilmitteln, die in diesem Abschnitt verwendet werden, seien nur zwei notiert: der Wechsel von *οὐκ ἐνδέχεται — οὐχ οἷόν τε* und *οὐ δυνατόν* (14b 14–17), sowie von *εὖ καλῶς ζῆν* und *εὐδαιμονεῖν* (14b 13. 16. 26). Und der Chiasmus, der durch die verschiedene Stellung der zwei *ὧν ἄνευ*-Satzteile entsteht (14b 14–17).

6,35 (14b 19) „Atmung". Siehe o. S. 157. Met. 1015a 21. Parva Nat. 472b 26: man darf die causale Funktion der Atmung nicht übersehen: sie ist von entscheidender Bedeutung für Leben und Aufhören des Lebens.

6,35 (14b 20) „Wachsein, Veränderung". EE 1219a 24: die Seele schafft Leben und das heißt Aktivität und Wachsein. Parva Nat. 455b 22 (vorausgeht der Kernsatz: die Natur arbeitet zweckbestimmt): Wachsein ist Endzweck, da Sinneswahrnehmung und Denken Endzweck sind; *βέλτιστα γὰρ ταῦτα, τὸ δὲ τέλος βέλτιστον.* — *κίνησις* hat hier umfassende Bedeutung. Über die Funktion der allgemeinen Bewegungslehre in MM und EE siehe Band 8, 227 und 341; 43, 18.

6,37 (14b 21) „je einer Wesenheit": *περὶ ἑκάστην φύσιν* bedeutet nichts anderes als *περὶ ἕκαστον* in Phys. 189b 32; s. o. zu 5,11.

6,39 (14b 23) „Fleischgenuß". Da dauernd mit der Gesundheit exemplifiziert wird und das Spazierengehen evident als Mittel zu ihrer Erhaltung aufgefaßt ist, muß auch Fleischessen ein Mittel für die Gesundheit sein. Das überrascht. Soweit ich sehe, wird bei Ar. sonst nirgends das Fleischessen mit der Förderung der Gesundheit in Beziehung gesetzt. Immerhin würde Ar., wenn er Vegetarier gewesen wäre, innerhalb einer Diskussion über Phronesis als Beipsiel medizinischer Empirie nicht gerade das von EN VI 8 gebracht haben, daß nämlich ein Arzt, der weiß, daß Geflügelfleisch leicht und gesund ist, eher einen Heilerfolg erzielen könne als ein anderer der nur allgemein wisse, daß leichtes Fleisch gesundheitsfördernd sei. Aber es ist ja ohnehin kein Zweifel, daß Ar. nicht Vegetarier war: Pol. I 8, 1256b 15–22. Und auch Platon hat offenbar nichts dagegen gehabt, daß seine Wächter bei der gymnastischen Grundausbildung Fleisch bekamen (Rep. 404c 1). Und wir dürfen dem Referat des

Porphyrios (De abstinentia p. 104, 13) im ganzen glauben, wenn er unter den Befürwortern des Fleischgenusses auch die Peripatetiker nennt. Ar. wird da auf dem Boden der ionischen Medizin stehen — deshalb das singuläre *κρεωφαγία* statt *σαρκοφαγία*? — und von den Ärzten sagt derselbe Porphyrios (p. 98, 7), daß sie die Kranken durch Fleischkost heilen. Immerhin muß es in der Akademie, vielleicht im Zusammenhang mit pythagoreischen Einflüssen, Kontroversen zugunsten der vegetarischen Lebeweise gegeben haben, womit dann der Nutzen des Fleisches für die Gesundheit hinfällig geworden wäre. Clemens (Strom. VII 32) berichtet von einem Werk des Xenokrates *Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς*, worin er nach Porphyrios (p. 267, 26f.) über die Gründe reflektiert haben soll, die den Triptolemos bewogen den Fleischgenuß zu verbieten. Und nach demselben Clemens (a. O.) hat Polemon in seinem Werk über das naturgemäße Leben ausdrücklich gesagt, *ὡς ἀσύμφορόν ἐστιν ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφή*. Über moderne Versuche, Vegetarismus bei Theophrast und bei dem pythagoreisch beeinflußten frühen Ar. festzustellen unterrichtet skeptisch O. Regenbogen, Theophrast 1515. Dort auch Hinweis auf J. Haussleiter, Der Veg. in der Antike, RGVV 24, 1935. Es wäre wohl nicht angebracht, auf diese Dinge hier einzugehen, wenn nicht, wie oben gezeigt, Ar. sich gerade im Bereich der Alten Akademie aufhielte. Da mag er vielleicht kurz und bündig durch die Nennung des Wortes *κρεωφαγία* in einem Zusammenhang, wo das traditionelle Beispiel vom Spazierengehen vollauf genügt hätte, seinen Standpunkt angedeutet haben, daß ihm nicht, wie Porphyrios es später formulieren sollte (p. 85, 3; 86, 5), der Fleischgenuß eine *ἔνσαρκος βορά* war und für das Philosophieren einzig und allein die *ἄσαρκος δίαιτα* zuträglich sei.

7,3 (14b 25) „Wesen, Entstehung": *τί — διὰ τίνων*. Die Eingangsfrage von 1214a 15 wird also jetzt wiederholt, aber diesmal in der Formulierung von MM bezüglich der Tugend (1182a 1).

Kapitel 3–5

7,7 ff. (14b 28) „Nun". Die Verbindungspartikel *οὖν* beweist, daß bereits eine falsche Meinung über die Eudämonie vorhergegangen ist, daß also das 2. Kap. mit zu der breiten Darstellung der *δόξαι* gehört, in deren Verlauf (Kap. 3—5) nacheinander ausgeschaltet werden: die Meinungen der Kinder, Kranken, Wahnsinnigen, der Vielen; das Genußleben und das bloß theoretische Studium des Wesens der Tugend. Diese Anordnung läßt sich nicht weiter klären. Seltsam ist insbesondere, warum als erste Meinung eine innerakademische, also speziellere Diskussion notiert wird (eben in Kap. 2) und dann erst das Allgemeinere und auf den ersten Blick Auszuscheidende folgt, nämlich die Meinung der Kinder usw.

7,8 (14b 29) „Denn vieles". Die in 1214b 29—34 verwendeten Begriffe sind alle auch sonst bei Ar. und Platon üblich. So folgen im Protr. nacheinander *παραφρονοῦντες* (45, 10 P), *κάμνειν* (45, 14 P) und *παιδίον* (45, 24), aber in anderem Zusammenhang: nur das Leben mit Phronesis ist lebenswert, nicht das der Wahnsinnigen, der Kranken und der Kinder; das sehe man schon aus den *κοιναὶ ἔννοιαι* (= *δόξαι*). In Met. 1009b 5 folgen nacheinander *κάμνειν*, *παραφρονεῖν* und *νοῦν ἔχειν*. Das übrige hat Fritzsche bereits gesammelt: Plato, Gorg. 477e 7—478e 5; Sophist. 229a 3—5.

Ar., Rhet. 1374b 33 (*δίκη καὶ κόλασις ἴασις*): EE 1220a 35 (*αἱ γὰρ κολάσεις ἰατρεῖαι* = EN 1104b 17). Außerdem berücksichtigt Ar. auch in EN (1095a 24) durchaus – wie Solon 1, 37f. – die Telossetzung des Kranken. Aber das Ganze, nämlich die Doppelheit von Glücksvorstellungen a) der Kinder usw., b) der Vielen ist ohne Parallele. In EN (1095a 21) sind nur, was das Nächstliegende ist, die Vielen und die Wissenden nebeneinandergestellt. Steckt hier in EE dasselbe Interesse für unvollkommene und gestörte Zustände wie hinter den Enthousiazontes von 1214a 24? Übrigens wird man kaum zu fragen haben, worin denn nun in concreto die Glücksvorstellungen der genannten Menschen bestehen und wie man sich das Zurechtrücken der falschen Vorstellungen durch die Polis denken soll. Hier sind Gedanken, die auf alles mögliche Verkehrte passen, einfach auf falsche Glücksvorstellungen übertragen.

7,9 (14b 30) „Kindern": *παιδαρίοις*. Weder bei Platon, wo das Wort zweimal (im Symp.) vorkommt, noch bei Ar., wo es nur hier begegnet, ist ein Grund für das Deminutiv zu erkennen.

7,16 (15a 1) „gedankenlos": *εἰκῇ*. Die richtige Lesung für das sinnlose *εἰ μή* der Hss. ist schon längst gefunden. Weiterhin ist ohne Lücke nicht durchzukommen. Susemihl führt irre, weil man annehmen müßte, daß in den Hss. *μονίας* steht. Ich weiß auch nichts Besseres als von der Marginalnote des Vat. ausgehend mit Fritzsche (Ep. crit. 13) zu lesen: *καὶ μάλιστα περὶ <ταύτης· ἀλλὰ τὰς τῶν σοφῶν> ἐπισκεπτέον μόνας*. Drollig Apelt[1] 1894, 751 *περικοπτέον μονάς*, man müsse „Zeitversäumnisse meiden". – Übrigens ist in EN die Stellung zu den „Vielen" viel gemäßigter. In EE glaubt man noch den Zorn Platons über deren Gerede zu spüren. Über die „Vielen" siehe Band 6, 271; 7, 5. – Die hier abgelehnten Meinungen sind nicht identisch mit den Phainomena von 1216b 28, die im Gegenteil in ihrem Werte anerkannt werden. An unserer Stelle scheint Ar. mehr an die massenhaft auftretenden Sophisten zu denken, von denen er einmal sagt: *διαλέγονται περὶ ἁπάντων* (Met. 1004b 20; Bonitz Komm. 182).

7,18 (15a 2) „zu Gehör bringen": *προσφέρειν* ist hier absichtlich gebraucht, weil es terminus techn. ist für das Beibringen von Medizin. *προσφέρειν φάρμακα* (dem Körper) und *πρ. λόγους* (der Seele) zusammen bei Plato, Phaedr. 270a 6–7.

7,19 (15a 3) „Fühlen": *πάθους*. Susemihl findet Jacksons *πειθοῦς* „multo melius", aber: „sie brauchen keine Reden, sondern Überzeugung (durch Reden)" ist unmöglich. *πάθος* kann auch bei Platon und Ar. jederzeit dasselbe heißen wie bei Aeschylus, Ag. 177, nämlich experientia malorum. Daher ist auch Fritzsches *ἀλλὰ <βίας διὰ τὸ> πάθο[υ]ς* trotz der Berufung auf EN 1179b 29 abzulehnen.

7,21 (15a 5) „Lebensform, Dasein": *βίος, ζωή*. W. Jaeger (Paideia III 81) gibt eine kurze Reflexion über die griechischen Ausdrücke für „Leben". Aber hier ist an Differenzierung nicht zu denken: bloßer Schmuck.

7,23 (15a 6) „Widerlegung" usw. In ähnlichem Zusammenhang heißt es in EN VII 4, 1146b 6: „Die Auflösung der Aporie ist ein Finden (der Wahrheit)". Weiter zum Vergleich Bonitz, Met. Komm. 135–136.

7,25 (15a 8) „Ferner". Der Gedankengang ist nicht geradlinig, aber man kann auch nicht sagen, daß schlecht zusammenpassende Stücke um jeden Preis aneinandergeklittert

sind. Die Meinungen der Kinder usw. und der Vielen waren rasch beiseitegeschoben. Der Berücksichtigung wert seien allein die Meinungen der σοφοί — natürlich soweit sie die Eudämonie betreffen. Aber was wird nun aus diesen δόξαι? Wo stecken sie? Offenbar im Anfang von Kap. 4. Da ist es aber nur eine Meinung der σοφοί (1215 a 23), nämlich daß die Grundlage des Glücks eine bestimmte Qualität der Seele sei, d. h. daß die Tugend in ihr sein muß. Aber dazwischen steht nun der mit „ferner" eingeleitete Abschnitt (1215 a 8—19), der zunächst mit dem Thema „δόξαι" nichts zu tun zu haben scheint. Mit Bestimmtheit kann man nur sagen, daß er auf Kap. 1 zurückgreift, wo die Frage πῶς κτητόν; als vordringlich genannt worden war (1214 a 14), die ja nichts anderes bedeutet als die Frage ἐκ τίνων (1215 a 9), die auch variiert werden kann durch ἐν τίνι (1215 a 22). Auf Kap. 1 weist auch zurück die auf Zufall oder Natur beruhende Eudämonie (1215 a 12 ~ 14 a 24 und 15). Dann aber sieht man allerdings, daß sich die Gedanken nicht einfach im Kreise gedreht haben, sondern daß nunmehr diese beiden falschen Eudämonievorstellungen als δόξαι angesehen werden, was der Formulierung von Kap. 1 nicht abzulesen gewesen war; und diesen wird jetzt eine weitere δόξα gegenübergestellt: „Möglicherweise wird man dann glücklich, wenn man die Tugend in der Seele hat und die entsprechenden Handlungen vollzieht". Und dies führt dann in Kap. 4 zu einer Aporie, die anders betrachtet auch als δόξα aufgefaßt werden kann, nämlich: „Genügt das Haben der Tugend (= Meinung einiger σοφοί) oder — neue Meinung — gilt: Eudämonie bedeutet die Tugend haben und vor allem, sie anwenden". So entspricht also, wenn auch gewunden, der Verlauf der Kap. 3 und 4 doch der Ankündigung, daß von δόξαι die Rede sein soll.

7,25 (15 a 8) „die genannten". τὰ τοιαῦτα verstehe ich als Rückverweis auf die verschiedenen Meinungen über das Glück und deren aporetische Bearbeitung. Zum ganzen Abschnitt siehe Gnomon 24, 1952, 74—75, wo auf die Parallelversion EN 1099 b 9—21 eingegangen ist.

7,27 (15 a 9) „bezogen". συντείνειν ist von 1214 a 11 bis 41 a 18 ein Lieblingsausdruck von EE (siebenmal; in MM einmal; in EN zweimal). Für das folgende μετέχειν gilt das gleiche: einmal in MM; in EE dreimal so oft wie in EN. Wer von einer Parusie des Glücks spricht (1214 a 26) und in der Ideenkritik den platonischen Terminus techn. μετέχειν gebraucht (1217 b 11—15), für den liegt dieses Verbum auch sonst nahe. — Ich halte es nicht für möglich, daß Ar. gesagt habe „jede" Untersuchung, πᾶσαν σκέψιν, müsse auf die Frage ἐκ τίνων ausgerichtet sein; das kann nur für die vorliegende Thematik gelten; also ist der Artikel (leicht verständlich nach — νειν) ausgefallen; also: <τὴν> πᾶσαν σκέψιν.

7,29 (15 a 10) „seliges". Bei μακάριος denkt der Grieche, und auch der Peripatetiker, wenn er nicht gerade, wie im Protr. (z. B. 47, 22 P) aus stilistischen Gründen vollere Klänge braucht, an die Glückseligkeit Gottes. Ob allerdings in ἐπίφθονος noch ein πρὸς θεῶν mitgefühlt wird, ist fraglich. W. Jaeger[1] 1923, 244 denkt an „Korrektur" des Protr.

7,30. (15 a 11) „das Erwartungsvolle": ἐλπίς. Dieser Gedanke, in den anderen Ethiken nicht vertreten, bringt einen psychologisierenden Ton herein. Der ganze Ausdruck bedeutet nichts anderes als ἐλπίς oder προσδοκία ἀγαθῶν (τὰ ἐπιεικῆ selten für τὰ ἀγαθά wie οἱ ἐπιεικεῖς oft für οἱ ἀγαθοί). Daß aber Ar. nicht einfach von τὰ ἀγαθά spricht, sondern von ἕκαστον τῶν ἀγαθῶν (vgl. Plato, Parm. 134 a 6 ἑκάστη

τῶν ἐπιστημῶν, ἕκαστον τῶν ὄντων) hat folgenden Grund: wenn über die Güter, die im Eudämoniebegriff enthalten sind, keine Klarheit geschaffen ist, dann wissen die Menschen nicht, auf welche Güter sie hoffen dürfen. Wenn aber Klarheit darüber besteht, daß in der Eudämonie nur die seelischen Güter (= die Tugenden) in Frage kommen, dann hat die Erwartung das richtige Ziel. Sollte sich aber herausstellen, daß solche Güter die Eudämonie ausmachen, deren Zustandekommen durch den Zufall geschieht, dann brauchen sie sich überhaupt keine Hoffnungen zu machen. Die Ausdrucksweise ist also nicht nur nicht „viel zu allgemein" für den Zusammenhang, wie Rieckher (748[2]) meinte, sondern von der wünschenswerten Bestimmtheit.

7,32 (15a 12) „Zufall, Natur". Das dritte wäre τέχνη; es ist enthalten in δι' ἐπιμελείας. Dieselbe Diskussion, mutatis mutandis, bei der mit der Eudämonie verwandten Eutychie EE 1247a 2f.

7,34 (15a 14) „erworben": ἡ κτῆσις sc. τοῦ καλῶς ζῆν. Doch könnte man auch verstehen ἡ κτῆσις τῶν διὰ φύσιν καὶ τύχην ἀγαθῶν. Zur Beibehaltung des von Spengel und Susemihl entfernten οὐδέ siehe Gnomon a. O. 75.

7,35 (15a 15) „Bereich des Handelns": πραγματεία. Der Gedanke lautet nach 1215a 27 und 30 verbal ausgedrückt: οὐ δύνανται αὐτοὶ σπουδάζειν οὐδὲ πραγματεύεσθαι περὶ αὐτό.

7,37 (15a 16) „sein Tun": τὰς πράξεις, sc. ποιάς τινας εἶναι wie 15a 19: καὶ τὰς πράξεις ποιάς τινας.

8,3 (15a 19) „sich . . . formen". Zu dem platonischen Ausdruck παρασκευάζειν ἑαυτόν (26b 14; 28b 16), siehe Gnomon a. O. 75; auch Gorg. 487e 9: „Das schönste Thema ist die Frage ποιόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν. — E. des Places, l'éducation des tendances chez Platon et Ar., Arch. de Philosophie 21, 1958, 410—422.

8,5 (15a 21) „das Wesen". Platons Menon schließt mit der Erkenntnis: eine exakte Lösung des Problems werden wir dann bekommen, wenn wir zuerst die Frage nach dem Wesen (τί ποτ' ἔστιν) der Tugend angehen und dann erst die nach ihrer Entstehung (ᾧτινι τρόπῳ παραγίνεται). Dies ist das Modell, nach dem Ar. die Eudämonie behandelt. Aber er trennt die beiden Fragen nicht so scharf. Wenn Tugend das Wesen der Eudämonie ist, dann besteht diese „im" Tugendhaben (ἐν τίνι), und wenn man die naheliegende Annahme macht, daß die Tugend nicht einfach irgendwie da ist, als Geschenk des Zufalls oder der Natur, sondern daß sie — und damit das Glück — von uns hervorzubringen ist, indem wir uns entsprechend „herrichten" (παρασκευάζουσιν), dann ist auch die Frage beantwortet, wie sie erworben werden könne. Die Frage nach Wesen und Zustandekommen war 1214a 15 gestellt und 14b 12 verinnerlicht worden. Eine der Beantwortung entgegenstehende Schwierigkeit war 14b 24 genannt und die Doppelfrage ebendort wiederholt worden. Natur und Zufall werden sodann ausgeschaltet und ab 15a 15 wird der Weg zur richtigen Antwort eingeschlagen, zunächst kondizional formuliert (15a 12—19). Dabei sind ungeschieden nebeneinander Statik und Dynamik: Qualität des Menschen und seiner Handlungen einerseits — sich selbst und die Handlungen zu bestimmter Qualität bringen andererseits. Aber jetzt kommt etwas Neues: Qualität haben und sie verwirklichen, kann offenbar nicht pari passu nebeneinander stehen bleiben, sondern wichtiger ist die Realisierung. Die Anschauung, daß es genüge, seelische Qualität zu haben, wird als

δόξα älterer Philosophen bezeichnet, die Sache selbst also in das Generalthema der Kap. 3–5 eingegliedert — und implicite gleich preisgegeben. Wer aber so stark das Handeln in den Vordergrund stellt und später von dem höchstwertigen Manne sagen wird, er verwirkliche die *καλά* um ihrer selbst willen und unter *καλά* seien „die Tugenden und die von ihnen herkommenden Handlungen" zu verstehen (1248b 34—7), der bekundet nicht die Absicht, eine Ethik des kontemplativen Lebens vorzutragen und kann auch nicht mehr die Alternative aufstellen, ob das kontemplative oder das aktive Leben besser sei. Der Begriff *πρᾶξις* leitet ohne besondere Schwierigkeit über zu dem Begriff „Leben", also zu dem Abschnitt 1215a 26—b 14, der den Eindruck des abrupten Neueinsatzes nur so lange macht als man den Richtungssinn des Vorhergegangenen nicht eingesehen hat.

8,6 (15a 22) „Werthaftigkeit der Seele — der Handlungen". Im Parallelabschnitt von EN ist dies mit den Termini *κτῆσις-χρῆσις*, *ἕξις-ἐνέργεια* ausgedrückt (1098 b 31—33). Über den Begriff der Qualität siehe Band 8, 155; 5, 5. Dazu EN 1099b 30: „Die Staatskunst trifft ganz besonders Anstalten dafür, die Bürger zu formen (*ποιούς τινας*), d. h. sie gut zu machen und fähig zu edlem Handeln".

8,7 (15a 23) „einige". Wenn nicht alles täuscht, so ist die Lehre, daß die Seele *ποιά τις* sein müsse, wenn sie glücklich sein will, gleichbedeutend mit der Lehre: Eudämonie ist *ἕξις τελεία* oder *κτῆσις τῆς οἰκείας ἀρετῆς*. Ersteres ist Kern der Definition des Speusipp, letzteres der des Xenokrates. Wenn es so ist, daß beide Akademiker es dabei haben bewenden lassen, dem Glück eine passive Note zu geben, dann dürfte man aus EN 1098b 3—99a 3 schließen, daß Ar. bewußt die unzureichenden Begriffe *ἕξις* und *κτῆσις* durch *χρῆσις* und *ἐνέργεια* ersetzt hat („Der Unterschied ist gewiß nicht klein: ob man das oberste Gut im Besitzen oder Benützen, in einem Zustand oder in aktiver Verwirklichung erkennt. Denn ein Zustand kann vorhanden sein, ohne daß etwas Wertvolles dabei herauskommt, z. B. bei einem Menschen der schläft . . ."). Freilich führt Ar. in EN keine ausdrückliche Polemik gegen die Akademie, aber vielleicht zielt er auf sie in EE, wenn er von *σοφοὶ καὶ πρεσβύτεροι* spricht und vielleicht liegt in letzterem die Nuance „ehrwürdig". Das Fazit des platonischen Philebos ist gewiß nicht, daß eine im Passiven verharrende, mit gehobenen Lustempfindungen gemischte Phronesis das glückliche Leben bewirke, aber das Thema, das Sokrates zu Beginn des Dialogs formuliert („Wir werden versuchen eine *ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσις* aufzuzeigen, die das Leben des Menschen zu einem glücklichen zu machen vermag" 11d 4) kann zum mindesten so aufgefaßt werden, als brauche die Seele, um mit EE zu sprechen, nur *ποιά τις* zu sein. Daß eine solchermaßen verstandene Eudämonie den Ansatzpunkt für Speusipp bildete, wäre immerhin denkbar.

8,10 (15a 26) „traditionelle". Diesen erläuternden Zusatz halte ich für berechtigt, weil *διῃρημένων* zeigt, daß Ar. hier in EE die Unterscheidung bestimmter Lebensformen als etwas Gegebenes vorträgt. Genauso unterscheidet er z. B. freie und knechtische Berufe (*διῃρημένων τῶν τε ἐλευθέρων ἔργων καὶ τῶν ἀνελευθέρων*, Pol. VIII 1, 1337b 5) und niemand wird annehmen, daß diese gemeingriechische Einteilung in der Politik zum erstenmal geschaffen wird. In derselben Politik (VII 2, 1324a 25) steht in einem Zusammenhang, wo auf das Genußleben einzugehen kein Anlaß war, der Satz: „Aber selbst bei denen, die sich darüber einig sind, daß das Leben der Tugend das wählenswerteste ist, ist ein Schwanken festzustellen, ob das politische, das praktische Leben den Vorzug verdient oder eher das von allem Äußeren

losgelöste, sagen wir: ein theoretisches Leben, das manchen als das einzig und allein philosophische gilt. Diese beiden Lebensformen sind es ja in etwa, für die sich die am meisten der Tugend zugeneigten Menschen offenbar entscheiden, in der Vergangenheit sowohl wie in der Gegenwart; ich meine das politische und das philosophische Leben".

Genau genommen unterscheidet Ar. in EE vier Lebensformen, nämlich vor den dreien, auf den schon 1214a 32 genannten Werten beruhenden, noch das Erwerbsleben (15a 26–32). Und dasselbe tut er ja, ebenfalls ablehnend, auch noch in EN (1096a 5). Wer aber hat die anderen drei Lebensformen zu einer Gruppe zusammengefaßt? Wir haben jetzt eine brauchbare Untersuchung über die Vorgeschichte dieser Zusammenfassung: R. Joly, Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Brüssel 1956 (dazu, mit wertvollen Ergänzungen die Rez. von W. Spoerri, Gnomon 30, 1958, 186–192 und W. Burkert, Hermes 88, 1960, 164f.). Aber auch Joly kann nur das von W. Jaeger ([1]1923, 245 und Paideia III 82) Festgestellte bestätigen, daß das Entscheidende, nämlich der Begriff eines in sich kohärenten, geformten Lebens erst von Platon durch philosophische Reflexion geschaffen ist. Aber man darf nicht übersehen, daß es bei Platon die systematisch erarbeitete Dreiheit nicht gibt, denn der Philebos stellt nur zwei *βίοι* nebeneinander; im Staat aber geht die Rechnung nicht auf, weil das Genußleben nicht als einheitlicher Komplex behandelt ist und infolgedessen auch der Terminus *ἀπολαυστικός* fehlt (dieser erst bei Ar.). Wohl aber darf man annehmen, daß Platons eingehende Beschäftigung mit dem *φιλοχρήματον* der Grund ist, warum noch Ar. ausdrücklich darauf eingeht.

Das Entscheidende aber ist, daß zu den beiden Philebos-Typen hinzu bei Ar. das Leben der Tugend gestellt wird und da bleibt es bei der Konstatierung W. Jaegers ([1]1923, 246): „Im Protr. ist die *ἀρετή* zu diesen beiden hinzugetreten". Gerade auf dieses Hinzutreten aber, das wir also über den Protr. nicht zurückverfolgen können, kommt es an, denn damit ist die Richtung festgelegt: in den Ethikentwürfen ist überall das Leben der Tugend im Zentrum und nicht das theoretische, womit dann die Frage geklärt ist, die Ar. in der Politik (VIII 1, 1337a 38) so stellt: „Was die Erziehung betrifft, so herrscht Unklarheit darüber, ob man die Jugend erziehen soll *πρὸς τὴν διάνοιαν* oder *πρὸς τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος*" (gleich darauf, a 41, nennt er als etwas Übliches eine Dreiheit von Lebenszielen: Erwerb, Tugend, Philosophie). — Im Hinblick auf die Arbeit von Joly und auf die zusammenfassende Darstellung von F. Wehrli (Schule d. Ar. X 1959, 115f.) wollen wir das Problem der drei Lebensformen nicht erneut behandeln, sondern nur folgende Beobachtungen zu dem vorliegenden Abschnitt (1215a 32–b 5) vortragen: a) während in Pol. VII 2, 1324a 25–32 (s. o.) politisches und Geistleben unter den Oberbegriff „Tugendleben" gebracht sind und in Pol. VII 3, 1325b 14–32 auch das Geistleben als *πρᾶξις*, nur eben höchsten Ranges gefaßt ist, haben wir in EE die strikte Isolierung des Geistlebens. b) das Geistleben, in den beiden Aufzählungen (1215a 34–6) schon gar nicht betont an erste Stelle gesetzt, spielt im weiteren Verlauf gar keine Rolle. c) das politische Leben ist, wie man aus 16a 21–7 sieht, verstanden als Leben des aktiven Politikers; aus der späteren Behandlung des Komplexes „Tugend" zeigt sich aber, daß das Leben eines jeden Bürgers gemeint ist. d) die drei Lebensformen sind völlig spannungslos koordiniert; nicht einmal in der Aufzählung der Lebensinhalte (15b 1–5) erhält das Lustleben ein negatives Vorzeichen.

8, 11 (15 a 26) „nicht einmal“. Einschub einer Negation (*οὐκ* — jedenfalls nicht *μή* — oder *οὐδ'*) ist unerläßlich. Bonitzens *οὐδ'* überzeugt. Er hat auch die ganze Stelle, trefflich, gegen Spengel, behandelt ([3]1866, 780–2) und ist durch Marguerittes (1930, 88) *ἄλλως, ὡς* nicht widerlegt.

8,12 (15 a 27) „in unserem Sinne“. *τῆς τοιαύτης εὐημερίας* geht entweder auf den Eingang von EE (1214 a 1–8) oder auf das unmittelbar Vorhergehende zurück, wo ja eindeutig klar geworden war, daß die Eudämonie auf der Tugend beruht.

8,14 (15 a 28) „z. B.“ Die Darstellung des menschlichen Treibens, das mit der recht verstandenen Eudämonie gar nichts zu tun hat, zeigt, auch im Terminologischen, engen Zusammenhang mit der Politik und diese ihrerseits, nicht nur im Sprachgebrauch, mit Platon. „Es ist nicht möglich Tugend zu verwirklichen *ζῶντα βίον βάναυσον ἢ θητικόν*“ (Pol. III 5, 1278 a 20). Eine ähnlich scharfe Grenze zwischen dem höheren und dem niedrigen Leben zieht Ar. im VIII. Buch (2, 1337 b 6–15): „Die Jugend darf nur solches Nützliche lernen, was sie nicht zu „Banausen“ macht. Als banausisch aber hat zu gelten, was den Leib, die Seele, den Geist der Freien für die Betätigung der Tugend unbrauchbar macht. *τέχναι βάναυσοι* sind solche, die den körperlichen Zustand verschlechtern — s. a. I 11, 1258 b 37 — und dazu gehören auch die Lohnarbeiten, *μισθαρνικαὶ ἐργασίαι*, da sie der Geistbetätigung die Muße nehmen und sie ins Niedrige hinabziehen“. Die Stelle gehört zu den vielen, die Bendixen[2] 1856, 579 gesammelt hat um die Beziehungen zwischen EE und Politik zu beweisen.

8,16 (15 a 30) „Protzentum“: *πρὸς δόξαν*. Hier darf man nicht an das *φιλότιμον γένος* des platon. Staates denken, sondern gemeint ist jener Spezialfall, der Platons großartiger Beobachtungsgabe nicht entgangen ist; er läßt (Rep. 581 d 3) den Erwerbsmenschen sein Leben preisen gegenüber dem des Philosophen und des Ehrliebenden: im Vergleich zum Geldgewinn, so sagt er, sei die Lust des Lernens oder des Ansehens gar nichts wert, außer wenn mit Wissen oder Ehre Geld zu machen sei.

8,16 (15 a 30) „im Sitzen“: *ἑδραίας*. Siehe Band 6, 363–4. Xenophon, Oec. IV 2–3: In Sparta ist das Handwerk verachtet, weil es zu Tätigkeit im Sitzen und ohne Licht zwingt. Dazu Resp. Lac. I 3: die meisten Handwerker sind *ἑδραῖοι*, wo das folgende zeigt, daß *ἑδραῖος* nicht „seßhaft“ heißt, sondern „eine sitzende Lebensweise haben“.

8,17 (15 a 31) „die Praktiken“. Überliefert ist *πρὸς ων ἀγοράς* ... oder *πρὸς ων ἀγορὰς μὲν καὶ πράσεις καπηλικάς*. Dazu im Vat. die Randbemerkung *ἴσως ὠνάς*. Daraus stellte Fritzsche (Ep. crit. 14) unter Zustimmung von Bonitz[3] (1866, 782) her *πρὸς ὠνὰς ἀγοραίας καὶ πρ. καπ.* Dem gegenüber ist auch ein neuerer Versuch von H. Jackson[5] 1913, 298 (*πρὸς ἀγορασμόν*) kein Fortschritt. Doch läßt sich auch Fritzsches Lesung nicht halten. Der Ausdruck *ὠνὴ καὶ πρᾶσις* gehört seit Sophokles, Herodot, Xenophon zu den stehenden und wer dies aus unserem Text herausliest verstößt also nicht wie Jackson gegen festgewordenen Sprachgebrauch. Dieselbe Verbindung auch bei Plato, Rep. 525 c 3; Sophist. 223 d 10; Leges 850 b 4, 915 d 6, e 1; vgl. EE 1242 b 33. Nun fragt man sich aber bei Fritzsche: was soll die Unterscheidung von Käufen auf dem Markt und Verkäufen beim Krämer? Soll denn auf dem Markt nur eingekauft, beim Krämer nur verkauft werden? Ersteres zum mindesten ist gegen jede Wahrscheinlichkeit. Ar. nennt einmal als Teil des Demos: *ἄλλο δὲ* (sc. *δήμου εἶδος*) *τὸ ἀγοραῖον τὸ περὶ ὠνὴν καὶ πρᾶσιν διατρῖβον* (Pol. 1291 b 19). Wir müssen also

normalerweise annehmen, daß beides, Kauf und Verkauf, auf dem Markte getätigt wurde. Durch Pol. 1291 a 4–6 wird dies jedenfalls bestätigt. Zu völliger Klarheit aber führt Plato, Rep. 371 b 7–d 6, eine Stelle, die Ar. auch sonst kennt: die Verteilung produzierter Güter gehe in der Stadt vor sich durch *πωλεῖν* und *ὠνεῖσθαι*. Wenn nun ein Bauer oder Handwerker seine Erzeugnisse auf den Markt bringt und nicht gleich einen Abnehmer findet, was ist dann zu tun? Antwort: da gibt es Leute, die in diesem Fall ihre Dienste zur Verfügung stellen. Das sind meist die körperlich Schwächlichsten und zu anderer Leistung Untauglichen. Ihr Beruf ist, sich auf dem Markte aufzuhalten, angebotene Waren anzukaufen und sie dann an Interessenten weiterzuverkaufen. Das ist der Stand der Krämer. Und wir bezeichnen doch, fährt Platon fort, als *κάπηλοι*: *τοὺς πρὸς ὠνήν τε καὶ πρᾶσιν διακονοῦντας ἱδρυμένους ἐν ἀγορᾷ*. In den Nomoi wird sogar ein bestimmter Rayon auf dem Markte für die Krämer angewiesen und wer außerhalb Geschäfte abschließt, tut dies auf eigenes Risiko (849 e 2–850 a 1; 915 d 6–e 6). Daraus erschließe ich also: *χρηματιστικὰς δὲ τὰς* *<ἀγοραίας> τὰς πρὸς ὤν <ἀς> [ἀγορὰς] μὲν καὶ πράσεις καπ.* Die Emendationen, die Margueritte (88–92) an dem ganzen Abschnitt (15 a 26–b 6) vornimmt, halten nirgends einer genaueren Nachprüfung stand.

8,20 (15 a 33) „früher“: 1214 a 32.

8,20 (15 a 34) „höchsten“: *ὡς μεγίστων*. Übliche Verstärkung des Superlativs wie Isocr. III 2 u. a. — In *τοῖς ἀνθρώποις* (dies übrigens in EE im Gegensatz zu den anderen Ethiken eine beliebte Ausdrucksweise: 1214 a 20. 23. 27; b 13; 15 b 33; 16 b 2; 17 a 31. 40 usw. 30 a 6) steckt in diesem Falle nichts Einschränkendes; es ist soviel wie *ἡμῖν* 14 b 21. An Einfluß des Protr. denkt Jaeger (Apparat zu Met. 981 a 3).

8,23 (15 a 35) „Möglichkeit“: *ἐπ' ἐξουσίας*. Durch Bonitz[3] (1866, 780[2]) hätte sich Rackham belehren lassen können, daß Spengels Vorschläge, entweder *ἐπ'* oder *τυγχάνοντες* zu streichen, unberechtigt sind und daß ein *τυγχάνοντες ὄντες* gegen den klaren Sprachgebrauch des Ar. ist. Der Ausdruck bedeutet das gleiche wie *τὸν δυνάμενον* (14 b 6; vgl. *ἐξουσιάζειν* 16 a 2). Verbal: *οὓς προαιροῦνται ἅπαντες οἷς ἔξεστιν προαιρεῖσθαι*. Hierher gehört auch *οἱ ἐν ταῖς ἐξουσίαις* Leute die in hoher Stellung sind, d. h. die Möglichkeit autoritativen Verhaltens haben (EN 1095 b 21; 58 a 27). — Vgl. auch Pol. VII 13, 1331 b 40. 32 a 3.

8,24 (15 a 36) „Polis“. Das Ziel des platon. Gorgias ist nach Olympiodor 3, 6 (Norvin) die *πολιτικὴ εὐδαιμονία*. Der Terminus *φιλόσοφος*, sc. *βίος*, hier und 16 a 29, ist sonst durchweg mit *θεωρητικός* wiedergegeben — mit Ausnahme von Pol. VII 2, 1324 a 29. 32. Siehe Heß 1957, 127.

8,25 (15 b 1) „Ziel“: *βούλεται εἶναι*. Das bedeutet nicht ein unverbindliches Wünschen; im Sinne der aristotelischen Teleologie ist mit der „Natur“ oder der die Natur nachahmenden „Techne“ ohne weiteres eine zielbewußte Dynamik gegeben (*ἡ φύσις βούλεται ποιεῖν* . . .; im Protr. 54, 6 P heißt das: *βούλημα τῆς φύσεως*). Auch in den anderen Ethiken findet sich der Ausdruck: Band 6, 410; 103, 8. Band 8, 323; 37, 12. Bonitz-Index 140 b 41–61. This is a Platonic way of expressing the ideal which anything aims at, sagt Burnet (EN 220) und verweist auf Phaedo 74 d 9. Der Satz *πᾶσα γὰρ τέχνη . . . τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν* (Pol. VII 17, 1337 a 2) lautet im Protr. (50, 1 P): *καὶ ἔστιν* (*ἡ τέχνη*) *ἐπὶ τῷ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν*.

8,26 (15 b 2) „das heißt“. Das Ziel des philosophischen Lebens ist nicht einerseits die Verwirklichung der praktischen, von der σοφία getrennten, sittlichen Einsicht und andererseits die Verwirklichung der zweckfreien Schau. Dies käme heraus, wenn man hier die Phronesis im Sinne von EN VI auffaßte. In Wirklichkeit ist das καὶ explicativ. So auch W. Jaeger [1]1923, 250[1]: Phronesis ist θεωρία περὶ τὴν ἀλήθειαν. Neben dieser Lebensform steht als zweite selbständige das praktische Leben κατ' ἀρετήν, das, wie wir später sehen werden, in EE wie in EN von der praktischen Phronesis bestimmt wird, welche überdies in VIII 3 dem was Ar. in MM und EN σοφία nennt, die Ungestörtheit verschafft. Da es aber dem platonisch-peripatetischen Denken direkt zuwiderliefe, sich den Philosophen als jenseits von Gut und Böse stehend vorzustellen, ist anzunehmen, daß das philosophische Leben zugleich ein Leben der Tugend ist. Aber darüber sagt uns Ar. in EE nichts; da geht es nur um das praktische Leben, das mögliche Ineinanderwirken von theoretisch-wissenschaftlicher Erkenntnis und ἦθος bleibt außer Betracht. Wohl aber kann man dieses Ineinanderwirken im 10. Kap. des Protreptikos studieren. Dort heißt das Ziel: jene Phronesis erwerben, ἥτις γνώσεται τὴν ἀλήθειαν (47, 3 P); anders ausgedrückt: θεωρεῖν τὴν τῶν ὄντων φύσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν (54, 4 P); φρόνησις περὶ φύσεως καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας (Protr. fr. 5 b W). Das ist also eine theoretische Phronesis (54, 11 P). Deren Träger ist im Protr., dem Adressaten entsprechend, der Staatsmann, der Gesetzgeber, und ihn und sein Leben hat Ar. im Protr. im Auge (Nachwirkung EE 1216 a 23, b 37) und nicht das Leben des sittlich guten Menschen generell, nicht das eines ἀνὴρ πολιτικός im Sinne des wertvollen, im Rahmen der Polis als ἀρχόμενος lebenden Mannes. Der Gedanke, daß der einfache Bürger nicht minder rechtlich handelt als der Machthaber (EN 1179 a 6) gehört ja nicht in die Zusammenhänge des Protr. Wenn im Protr. der Ausnahmemensch, der die Gesetze des Kosmos betrachtet, zugleich νομοθετικὸς ἀνήρ ist, so ist klar, daß es da zu einer Verbindung von Theorie und Praxis kommt. Und wie sieht diese aus? Antwort: die theoretische Einsicht des Gesetzgebers hat für das menschliche Leben größten Nutzen (54, 10 P), denn der Gesetzgeber gewinnt „von der Natur selbst und von der Wahrheit her (55, 2 P) gewisse Normen, nach denen er entscheiden kann, was gerecht, gut und nützlich ist. Er wird seine Polis so einrichten, daß die Gesetze ein Abbild der ewigen, exakten Ordnung sind“ (55, 12 P). Die theoretische Schau führt also ohne weiteres zur Konstituierung des Sittlichen im Staat. Aber wenn ich den Protr. recht verstehe, so faßt Ar. auch den Gesetzgeber als sittliches Subjekt selbst ins Auge, insofern dieser auch sein persönliches Leben lebt (ζῇ καθ' ἑαυτόν 56, 2 P). Und in dieser persönlichen Sphäre vollzieht auch er Handlungen (neben der Ausarbeitung der Gesetze), πράττει πράξεις (55, 18 P), ist er ein σπουδαῖος ἀνήρ (55, 21 P). Ein Zweifel daran, daß Ar. den im Theoretischen fundierten praktischen Gesetzgeber auch als Privatmann sieht, scheint mir nicht möglich, da Ar. abschließend sagt: „Nur des Philosophen Gesetze sind dauernd und seine (persönlichen) Handlungen recht und wertvoll“ (55, 25 P). Ar. kann nicht sagen wollen: „seine Gesetze sind dauernd und seine administrative Tätigkeit ist wertvoll“. Also: Theoretische Einsicht und das aus ihr erwachsende staatliche und private Handeln sind eine Einheit. Dies ist genau die Meinung Platons auf der Politeia-Stufe, nur daß sich dort der Blick nicht auf die Physis, sondern auf die Ideen richtet: die Schau auf das geordnete, sich stets gleichbleibende, sich harmonisch verhaltende Seiende bewirkt, daß der Philosoph es nachahmt und sich ihm angleicht; er kann gar nicht anders als dieses Seiende bewundern und in sich nach-

ahmen und so wird er selbst *κόσμιος* und *θεῖος*. Soweit spielt sich also alles in der persönlichen Sphäre ab. Nun aber, als Philosoph und König, darf er nicht dabei stehenbleiben „nur sich selbst zu formen" (*μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν*), sondern er muß im Staate wirken und so wird er nun ein Bildner des Sittlichen auch außerhalb seiner Individualität (Rep. 500c 2— d 8; Gnomon 28, 1956, 344). Es ist klar, daß für diesen Ausnahmemenschen kein Traktat über ethische Tugend geschrieben zu werden braucht. In EE erfahren wir denn auch nichts über sein *ἦθος*, ebensowenig in EN X 7—9. Theoretisches und praktisches Leben sind getrennt, die theoretische philosophische Phronesis hat mit dem praktischen Leben des in die Polis eingegliederten *σπουδαῖος* nichts zu tun. „Der Weise kann sich der geistigen Schau hingeben, auch wenn er ganz für sich ist; und je weiser er ist, desto eindringlicher. Vielleicht gelingt es noch besser, wenn er Freunde hat (deutliche Anspielung auf die Gemeinschaft der *συμφιλοσοφοῦντες* im Peripatos), die mitwirken, aber gleichwohl wäre er der Unabhängigste" (EN X 7, 1177a 32). — Was nun das Objekt der geistigen Schau betrifft, so zeigt, wie wir später sehen werden, das Anaxagoras-Beispiel (s. u. S. 175) in Protr. und EE, daß damit im Protr. die „normative Physis", in EE einfach die Physis gemeint ist (K. v. Fritz-E. Kapp, Aristotle's Constitution of Athens and related texts, New York 1950, 37f. R. Stark 1954, 4—19). Eine Art Hymnus auf das theoretische Leben gibt es in EE nicht und „platonische" Phronesis nur noch à titre historique (Gauthier I 1958, 28*).

8,29 (15b 5) „der eine": *<ἕτερος> ἕτερον*. Wenn *ὁ ἀπολαυστικὸς ἀνήρ* oder *βίος* Subjekt zu *προσαγορεύει* sein soll, so kommt man mit dem überlieferten Text in Schwierigkeiten. Denn es ist merkwürdig, daß nur der genießerische Mensch (oder das genießerische Leben?) einen anderen als glücklich bezeichnen soll und nicht etwa auch die übrigen zwei Lebensformen oder deren Vertreter je ihren Kandidaten als solchen bezeichnen. Aber wie schon oben zu *φιλόσοφος* und *πολιτικός* zu ergänzen ist *βίος*, so auch zu *ἀπολαυστικός*). Oder anders: da die Verbindung *ἀπολαυστικὸς ἀνήρ* gegen den arist. Sprachgebrauch ist, ist *βίος* zu verstehen und damit auch oben bei *φιλόσοφος* und *πολιτικός*. Aber *ὁ βίος προσαγορεύει* wäre viel härter als *οἱ βίοι ἀμφισβητοῦσιν* (15a 26). Den Ausschlag gibt: „wie schon früher (1214a 30—b 5) gesagt". Denn aus dieser Stelle kann niemand herauslesen, daß nur das Genußleben den anderen Lebensformen einen anderen *εὐδαίμων* zuordnet. Also ist *ἕτερος* eine richtige Emendation. Es wäre übrigens auch bizarr, wenn die drei Lebensformen oder deren Vertreter zu einer Art Kollegium zusammenträten und unter sich stritten, wem der Begriff „glücklich" zukomme. Es wäre nicht notwendig gewesen darauf einzugehen, wenn nicht, trotz Rassow[1] 1858, 1, Solomon und Margueritte (92[1]) versucht hätten ohne diese Emendation auszukommen.

8,30 (15b 6) „Anaxagoras". An der zweiten Stelle (b) von EE, wo A. vorkommt 1216a 11), ist er der reine Vertreter des theoretischen Lebens; dort wird der Inhalt der in EE (a) genannten „göttlichen Schau" genau bezeichnet. Dazu stimmen die drei, seit W. Jaeger gewürdigten, Protr.-Stellen: 1. der einzige Grund, sich für die Existenz und nicht für das Nicht-existieren zu entscheiden, sei das Anschauen des Himmels und der Sterne, des Mondes und der Sonne, die an ihm sind (51, 11 P). 2. der Nus ist der Gott in uns (48, 16 P). 3. die Schule des A. und Parmenides habe eingeführt *τὴν περὶ φύσεως καὶ τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησιν* (fr. 5bW). In EE (a) aber ist, was bisher nicht beachtet wurde, A. jenem anonymen Frager, der als Ver-

treter der alten Adelsethik fungiert, d. h. der Ansicht, daß die körperlichen und die äußeren Güter das Glück bedeuten, gegenübergestellt als Philosoph, der nicht nur dem theoretischen Leben, sondern auch dem Tugendleben die Eudämonie zusprach. Ja nicht nur dies, sondern mit bezeichnender Modifikation, auch dem Leben der Lust. Natürlich konnte Ar. seinen A. nicht erklären lassen, alle drei vorher genannten Lebensformen, also auch das Lustleben schlechthin, seien völlig gleichrangige Glückszustände. Vielmehr läßt er seinen A. die aristotelische Lehre (angedeutet schon 1214a 7–8) antizipieren, daß mit der Tugendübung auch echte Lust verbunden sei. Dies steckt in *ἀλύπως*. Mit anderen Worten: Ar. benützt die Figur des A. um von autoritativer Seite seine Diairesis der *βίοι* bestätigen zu lassen. Genau genommen: er läßt ihn die Gleichwertigkeit des theoretischen und des Tugendlebens bestätigen und bringt in letzteres, eben durch das *ἀλύπως*, das dritte Glied der Diairesis hinein. Ich sehe keinen Widerspruch, wenn kurz darauf – EE (b) – derselbe Philosoph als Vertreter nur des theoretischen Lebens zitiert wird. Da spricht der „historische" A., der des Protr.; in EE (a) aber ist er einfach zum Künder aristot. Gedankengutes ernannt und dies drückt Ar. deutlich genug aus durch die Bemerkung: *αὐτὸς δ' ἴσως ᾤετο*. Sollte aber jemand behaupten wollen, Ar. erkläre in EE (a) ausdrücklich, daß theoretisches und sittliches Verhalten eine Einheit, und somit die Phronesis die platonische sei, so stünde dem das Wörtchen *ἤ* entgegen. Es heißt nicht *τὸν ζῶντα πρὸς τὸ δίκαιον καὶ θεωρίας κοινωνοῦντα*. – In EN (1179a 13) ist A. eingeführt bei der wunderbar humanen Diskussion darüber, ob und wieviel äußere Versorgtheit der Glückliche brauche. Die Antwort lautet bekanntlich: nur mit Maßen, und A. dient als Beleg dafür, denn er habe sich offenbar unter einem glücklichen Menschen nicht einen Reichen und nicht einen Machthaber vorgestellt, da er sagt, er wundere sich nicht, wenn der Glückliche in den Augen der Vielen als eine merkwürdige Figur erscheine; denn die Vielen urteilten nur nach dem Äußerlichen. Das stimmt also überein mit EE (a): Konfrontierung mit der gängigen Eudämonie-Auffassung, und das *ἄτοπος*. Der A. von EE (b) aber hatte hier keinen Platz, denn in EN geht es ja, wie gesagt, nur noch um die Eingliederung der äußeren Güter; der Rang des theoretischen Lebens ist an dieser Stelle von EN schon so befestigt, daß die Erwähnung des Himmelsbeobachters A. nur als abschwächendes Nachklappen hätte wirken können.

8,34 (15b 10) „einer der Hochgewachsenen": *μέγαν ὄντα*. Groß und schön gehört zusammen, obwohl Ar. in EN offenbar *μέγας* mit *δυνάστης* „übersetzt" (1179a 14). In EE ist durch *καλός* deutlich gemacht, daß das epische *καλός τε μέγας τε* (Od. IX 513) im Hintergrund steht.

8,37 (15b 12) „in Lauterkeit": *καθαρῶς*. Das dürfte ein Platonic touch sein (Phaedo 108c 3).

9,1 (15b 15) „Urteil". Die Gedanken a–f dieses Abschnitts, mit dem viermal wiederholten, sprachlich jedesmal variierten Leitmotiv „nicht leben ist besser als leben", stehen zwischen der ersten Aufzählung der drei Lebensformen (1215a 35 = I) und der zweiten (1216a 11–22 = II, rekapituliert 16a 29). Man sollte erwarten, daß durch a–f der Grund sichtbar gemacht wird, weshalb es zu II kommt. Ar. spricht aber keinen Grund aus. Wohl knüpft II formal an a–f an (16a 12 *τοιαῦτ' ἄττα* und die an Anaxagoras gerichtete Frage ist mit Benützung des Leitmotivs formuliert: 16a 13 + 15), aber der innere Zusammenhang ist nicht recht deutlich. Das Zwischen-

stück, wie wir a–f nennen wollen, beginnt mit der Feststellung, es müsse doch eigentlich leicht sein zu erkennen, was das Ziel des Lebens ist, und zum Schluß heißt es, es entzieht sich unserem Wissen, was der höchste Wert im Leben ist. Darnach wäre zu erwarten, daß in dem Zwischenstück eine Reihe von falschen oder unzureichenden Werten aufgezeigt würde. Aber dies ist nicht der Fall, wenn auch die Abwertung des Lustlebens durchaus deutlich ist – aber wiederum nicht so, daß in II eine Folgerung daraus gezogen würde – und die Ablehnung des schlafenden Lebens vorausweist auf die spätere Einführung des Energeia-Begriffs in die Glücksdefinition. Der Gedankengang ist vielmehr so: die Frage, welche Güter im Leben wählenswert sind, ist schwer, da das Leben vieles enthält, was nicht nur nicht wählenswert ist, sondern sogar den Eintritt in die Existenz – also in die Möglichkeit des Wählens – und das Verbleiben in ihr als Nicht-Wert erscheinen läßt. Wir haben also vor uns eine locker eingefügte Gedankengruppe, eingeleitet mit dem bei Ar. nicht seltenen Topos, daß etwas schwer oder nicht schwer sei, eine Gedankengruppe, die nicht in zielstrebigen Schritten etwa zur bewußten und formulierten Ausschaltung falscher Wertsetzungen führt, worauf dann mehrere oder nur eine Wertsetzung als gültige übrig bliebe. Das Prooemium von EE ist nicht so straff angelegt wie das von EN (und selbst da hat man die Kompositionsfuge von 1095b 14 „Doch nun zurück zu der Stelle, wo wir die Gedankenführung unterbrochen haben" bemängelt). Trotzdem ist der Abschnitt a–f mit seiner pessimistischen Grundstimmung nicht ohne Gewicht. Er führt hinter die durch I schon erreichte Position zurück und schildert, in a–d sachlich, in e und f durch die Weiterverwendung des Leitmotivs, den düsteren Hintergrund, von dem sich die Wahl der drei anerkannten Grundformen des Lebens abhebt.

Im Ganzen glaubt man zu spüren, daß Ar. schon früher Gedachtes nicht missen wollte, daß er sich also „zitiert", und solche Abschnitte gewinnen selten die lebendige Spannung des Neugeschaffenen. Die Berührungen mit dem Protr. hat W. Jaeger[1] (1923, 267) zusammengestellt. Doch würde ich von einem Excerpieren des Protr. nicht sprechen, besonders nicht, wenn damit gemeint sein soll, Ar. hätte beim Diktieren von EE die Schriftrolle neben sich gehabt. Die Parallelen sind auch nicht so zahlreich wie J. meint. Nur zu b und f sind sie vorhanden. Das Sklavenmotiv aber ist ein Allerweltsmotiv, steht im Protr. an anderer Stelle und ist nicht mit dem Lustleben verbunden. In EE fehlt auch völlig der Richtungssinn der ganzen Protr.-Argumentation, den J. treffend bezeichnet als: „Das Leben ist nicht an sich das höchste der Güter, sondern erst (Sperrung von mir) die Phronesis verleiht ihm Wert". Dagegen teilt EE mit dem Protr. den pessimistischen Grundzug, der in EE durch die maßlose – maßlos, wenn man das Gesamt des I. Buches blickt – Verwendung des Motivs „leben – nicht leben" geradezu zu einer Anklage gegen das Leben wird. Das erinnert stark an den Dialog Eudemos (fr. 6 W) – worauf auch Margueritte (94) aufmerksam macht –, so daß ich in Band 8, 97 die Vermutung wagte, die Eudemische Ethik habe gar nicht den Eudemos von Rhodos als Adressaten, sondern sei postum dem Andenken an den Kyprier gewidmet, so wie auch der Protr. an einen Kyprier, Themison, gerichtet ist. J. Geffcken bemerkt in einem auch sonst sehr anfechtbaren Aufsatz (Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars, Hermes 62, 1932, 404[4]) zu diesem Abschnitt von EE, er verleihe dem pessimistischen Urteil über das menschliche Leben in dem Eudemosfragment eine ganz neue Gestalt. „Denn so schneidend der Spruch der Ethik auch klingen mag, ist doch jetzt gegenüber dem Protr. der Tonfall mehr der des einfach

konstatierenden Denkers, der pessimistische Stimmungen nicht mehr über sich Herr werden läßt, sondern genau weiß, wo für ihn und alle Mitstrebenden das *αἱρετόν* liegt". Ich halte Behauptung und Begründung für verfehlt.

Die Beziehung auf das Eudemosfragment legt folgende Überlegung nahe: Was heißt in fr. 6 W *κρεῖττον τὸ μὴ γενέσθαι, τὸ τεθνάναι*? Soll das heißen, daß der Mensch, der nicht geboren wird, zum schlechthin Nichtseienden zu rechnen ist, und wenn geboren, nach dem Tode ins „Nichts" zurückkehrt? Und soll also der Trost darin liegen, daß das Nichts das Beste sei und somit kein Grund zur Trauer um den toten Eudemos bestehe? So denkt aber weder Platon noch Ar. Sondern dem Dialog liegt die platonische Überzeugung zugrunde, daß die Seele auch ohne Körper existiert. In diesem Zustand schaut sie das wahre Sein und ist also glücklich. Wird sie eingekörpert, so ist das ein Unglück. Geht sie wieder, in Lauterkeit, aus dem Leben, so kehrt sie in die bessere Existenz zurück, in das Leben der seligen Lust (Phaidon). Darum kann Ar. im Eudemos ohne weiteres von einer körperlosen *ζωή* der Seele sprechen; das ist der natürliche Zustand, das ist Gesundheit (fr. 5 W). Der Trost im Eudemos wird also darin bestanden haben zu zeigen, daß Nicht-geboren-werden das Beste ist, weil dann der Zustand der Lust nicht unterbrochen wird. Das Zweitbeste aber ist Sterben, weil ja der Zustand des Totseins die Wiederherstellung des Zustandes in der Präexistenz ist. Daß wir so verstehen dürfen, scheint mir der das Fazit ziehende letzte Satz von fr. 6 W zu zeigen: „Besser ist *ἡ ἐν τῷ τεθνάναι διαγωγὴ ἢ ἡ ἐν τῷ ζῆν*. Daß hier *διαγωγή* nicht einfach = *ζωή* sein kann, ist klar, denn von einer *ζωὴ ἐν τῷ ζῆν* zu sprechen ist sinnlos. *διαγωγή* bedeutet hier dasselbe wie im I. Buch der Metaphysik und in den zwei Schlußbüchern der Politik, nämlich das gehobene, lustvolle Leben (Bonitz-Index 178a 35). Zu übersetzen ist also: „Die Lust im Zustande des Totseins ist etwas Stärkeres als die im Zustande des Lebendigseins". Und so hat vor 100 Jahren auch Bernays, der Kenner, übersetzt: „daß das Behagen im Tode ein höheres sei als im Leben" (Rhein. Mus. 16, 1861, 246). Auch im Chorlied des Oedipus auf Kolonos (1225—1238) begründet Sophokles den pessimistischen Satz durch die dem Menschenleben fehlende Lust.

Für EE würde sich daraus ergeben, daß nicht nur e und f als Argumente gegen die (unausgesprochene) These zu verstehen sind: die Lust ist nicht das *ἀγαθόν* im Leben und dieses daher minderwertig, sondern auch a—d. Also etwa so: Die Lust ist nicht der höchste Wert im Leben, weil es (a) viel schweres Leiden gibt (vgl. EN 1096a 1); (b) weil ein ganzer Zeitraum des Lebens, nämlich die Kindheit, voll Unlust ist (vgl. EN 1174a 1); (c) weil es schlechte Lustformen gibt (vgl. EN 1152b 10); (d) weil das Handeln nicht willentlich ist. Der Abschnitt a—f wäre also das was von einem Philosophen zu erwarten ist, der den platonischen Hintergrund, nämlich die Herrlichkeit des jenseitigen Lebens in der Schau der Ideen und die Unsterblichkeit nicht mehr für die ganze Seele anerkennt. Wenn also die Deutung von Eudemos fr. 6 W richtig ist und wenn hier in EE der Eudemos durchschimmert, so hätten wir vor uns das Bruchstück eines säkularisierten Platonismus.

9,3 (15b 17) „für jedermann": *παντὸς ἀνδρὸς τὸ γνῶναι*. Plato, Ion 532e 2 *παντὸς ἀνδρὸς γνῶναι*; *πᾶς ἀνήρ* sehr häufig bei Platon.

9,5 (15b 18) „voll befriedigt". *πλήρη ἔχειν τὴν ἐπιθυμίαν* kenne ich nur hier. Hoher Stil. Sophocles OC 778 *πλήρη ἔχειν θυμὸν ὧν τις χρῄζει* = *ἐπιθυμεῖ*. Ebenso unten (15b 21) *αἵρεσιν διδόναι*: Aeschylus, Prom. 779.

9,6 (15b 19) „sich ereignet". Synonym zu *τὰ ἀποβαίνοντα* ist *τὰ συμβαίνοντα* wie Pol. 1271a 31 + b 15. *τοιαῦτα δι' ἃ* wie *τοιαύτην δι' ἧς* (16b 38). Verfehlt Margueritte (93): *<ἐπὶ> πολλὰ γάρ ἐστι τοιαῦτα τῶν ἀποβαινόντων προιέναι τὸ ζῆν.*

9,7 (15b 20) „übermäßige Qual": *περιωδυνία.* Bonitz verzeichnet nur noch Poetik 1452b 12 (zusammen mit Tod und Verwundung). Platon verbindet einmal *π.* und *περιχάρεια* (Leges 732c 3).

9,10 (15b 21) „nicht geboren zu werden". Alte Weisheit: Diehl, Anth. lyrica zu Theognis 425. Stein zu Herodot I 31 und VII 46. Jebb zu Soph. OC 1225. Beckby zu Anth. Palatina IX 359 (S. 788). R. Kassel, Untersuchungen zur griech. u. röm. Konsolationslit., München 1958, 91. Siehe auch Epinomis 973b 7—974a 7 und Axiochus 366b 1—369a 2.

9,11 (15b 22) „was taugt". Die treffliche Einfügung von *τίς* nach *τοιοῦτος* durch Casaubonus sollte man nicht preisgeben. Die Korruptel ist durch Haplographie entstanden (tutis tis). Wenn man es wegläßt und also kein Fragezeichen setzt, muß verstanden werden *ὁ βίος . . . οὐχ αἱρετός.* Dazu gibt die Umgebung keinen Anlaß. Jacksons Versuch ([5]1913, 298) den Satz ohne *τίς*, bis *ζῆν* (15b 26) durchlaufen zu lassen, mit Komma nach *ὄντες* und *εὖ φρονῶν*, wäre erwägenswert, wenn nicht *ἔτι δέ* (15b 24) den Beginn eines neuen Argumentes markierte.

9,12 (15b 23) „zurückzuwenden": *ἀνακάμψαι πάλιν.* Von Ar. oft gebraucht; in den Ethiken nur hier. De gen. et corr. 337a 6. Wort der hohen Sprache, fast immer mit *πάλιν*: Aeschylus, Agam. 344, Menander, Dysc. 256. Samia 341. Siehe EN 1095b 1 und Phaedo 72b 3. Epinomis 934a 6: *πάλιν ἀναβιῶναι.* — *οὐδεὶς ὑπομείνειεν*: im gleichen Zusammenhang im Protr. (45, 24 P *οὐδ' ἂν εἷς ἡμῶν ὑπομείνειεν*). Derselbe Gedanke EN X 2, 1174a 1.

9,13 (15b 24) „worin — Lust ist". *μέν* nach *ἐχόντων* ist nicht anzutasten, da zwischen beiden Sätzen das Verhältnis des Gegensatzes besteht. „Emphatisches" *μέν* häufig, z. B. 1215a 31. b 27.

9,16 (15b 28) „willentlich": *ἑκόντες μέντοι.* An diesem hart gefügten Satzteil hängt das Verständnis des Ganzen. Der Sinn ist: wenn jemand alles Tun der Menschen versammelte und ihm unbegrenzte Dauer gäbe, so könnte ein solches Leben wählenswert erscheinen. Jedoch ist menschliches Handeln erfahrungsgemäß unfreies Handeln. Unfreies Leben aber wird auch durch unbegrenzte Dauer nicht lebenswert. Der *μέντοι*-Satz gehört also nicht zum hypothetischen Gefüge und es ist nicht zu verstehen: wenn jemand alles Tun versammelte . . . dabei aber das Willentliche ausschaltete . . . Zugrunde liegt offenbar die Erfahrung, daß die Menschen bei ihrem ganzen Tun und Treiben unechte Ziele haben und bei deren Verfolgung nicht Herren ihrer Entscheidung sind. Und da gilt dann EE 1223a 30—2.

9,17 (15b 29) „nicht um der Sache willen": *μηδ' αὐτοῦ χάριν* (16a 26 *αὐτῶν χάριν*). Obwohl es zuvor hieß *μηδὲν αὐτῶν* (nämlich *τῶν πραττομένων*). Der Wechsel vom Plural zum Singular ist bei Ar. ganz gewöhnlich: Bonitz[3] 1866, 796 zu EE 1214b 6 *ἐπιστήσαντες* + b 11 *ἐν αὐτῷ.*

9,24 (15b 35) „Wahl träfe": *ποιεῖσθαι αἵρεσιν.* Wie Isocr. VII 19, Leges 753b 7: Pol. 1271a 9. Nicht in MM, EN.

9,27 (16a 2) „hat Möglichkeiten". ἐξουσιάζειν ist singulär, offenbar erst hellenistisch. Aber eine begreifliche Bildung für den der ἐξουσίας τυγχάνοντες (15a 35) schrieb. Zu dem Stier im Protr. (fr. 16 W) siehe W. Jaeger[1] 1923, 266. Was in diesem Zusammenhang die Monarchen sollen, ist in der Tat nicht sofort einzusehen. So hat Jaegers Erklärung (a. O. 267, aus Cicero gewonnen) viel für sich, „daß im Original der göttliche Stier der Ägypter verglichen war mit dem königlichen Lüstling Sardanapal" – der bald darauf in EE folgt (16a 16). – Daß Platon und Ar. usw. nur μόναρχος sagen, sieht man aus den Lexica. μονάρχης scheint nach Liddell-Scott nur durch Iulian bezeugt zu sein. Also ist Susemihls Akzent zu korrigieren. Aber Wilamowitz hat es schon längst in seinem Griech. Lesebuch (II 183) besorgt.

9,28 (16a 3) „Lust des Schlafens". Die anderen Ethiken verwenden das Motiv nur um zu zeigen, daß das Glück nicht in Passivität besteht: MM 1185a 9–13, siehe Band 8, 201; 13, 4. EN 1095b 32, 1099a 1, 1102b 7. EE 1219a 25. Von der Lust des Schlafens ist da nirgends die Rede. Daher fällt es ins Gewicht, daß es auch hier nur eine einzige Parallele zu EE gibt, nämlich Pol. VIII 5, 1339a 14–21 (Bendixen[2] 1856, 579).

Nirgends tritt Ar. so wie hier als Biologe (als künftiger Biologe?) hervor, der die Welt der Tiere und Pflanzen mit der menschlichen bis zu einem gewissen Grade koordiniert. Leichte Ansätze, aber nicht in vergleichbarem Zusammenhang im Protr. (35, 15 und 49, 7 P). Um zu zeigen, wie eng der Zusammenhang mit De gen. an. V 1, 778b 20–779a 4 (vgl. auch 753b 27) ist, gebe ich den Abschnitt in Übersetzung: „Nach der Geburt schlafen die Jungen (τὰ παιδία) aller Lebewesen, da sie sich ja auch im Mutterleib (ἐν τῇ μητρί), sobald sie Sinnesempfindung bekommen haben, in einem Dauerschlaf befinden. Ob sich aber die Lebewesen im Anfangsstadium des Entstehens (ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς γενέσεως) zuerst in einem Wach- oder Schlafzustand befinden, das ist eine Streitfrage. Da sie mit fortschreitendem Alter sichtlich wacher werden, so darf man mit gutem Grund annehmen, daß sie sich im Anfangsstadium in dem entgegengesetzten Zustand, nämlich im Schlafe befinden. Ferner deshalb, weil der Übergang aus Nichtsein in Sein durch ein Zwischenstadium geschieht; der Schlaf aber scheint einem Grenzgebiet zwischen Leben und Nichtleben anzugehören und der Schlafende weder völlig nichtexistierend noch auch existierend zu sein, denn im Wachen ist vor allem das Leben, wegen der Sinnesempfindung. Wenn aber das Lebewesen notwendig Sinnesempfindung haben muß und erst dann Lebewesen wird, wenn sich zum erstenmal die Sinnesempfindung regt, so darf man dessen ursprüngliche Zuständlichkeit nicht als Schlaf ansehen, sondern es ist etwas Schlafähnliches wie es auch die Pflanzen haben. Um diese Zeit führen nämlich die Lebewesen ein Pflanzendasein (καὶ γὰρ συμβέβηκε κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον τὰ ζῷα φυτοῦ βίον ζῆν). Die Pflanzen aber können keinen Schlaf haben, denn es gibt keinen Schlaf ohne Wachwerden (οὐθεὶς γὰρ ὕπνος ἀνέγερτος): aus dem schlafähnlichen Zustand der Pflanzen gibt es kein Wachwerden".

9,30 (16a 5) „tausend Jahre". Wer sich für das Leben entscheidet und zwar für das Leben der Lust, genau: der Lust des Schlafes, schläft also das ganze Leben: das ist seine Lebensform. Für das Argument genügt die Annahme einer normalen Lebenszeit. Aber es ist eindrucksvoller, ein rhetorischer Effekt, sich ein besonders langes Leben vorzustellen, wie in Argument d.

9,31 (16a 5) „Pflanze". Sobald von einem „Schlaf ohne Erwachen" die Rede ist (ἀνέγερτος offenbar nur bei Ar., ἐξ οὗ οὐκ ἔστιν ἐγείρεσθαι, Wilamowitz, Gr. Leseb. II 182), spricht man nicht mehr vom Menschen, sondern von Pflanzen, denn im Begriff des Schlafes liegt das Erwachenkönnen (Parva Nat. 454b 14 ἀναγκαῖον ὕπνον πάντα ἐγερτὸν εἶναι). In dem obigen Abschnitt aus der Entstehung der Tiere sagt Ar. ausdrücklich: Pflanzen können keinen Schlaf haben, und dasselbe steht in Parva Nat. 454b 27. Dies ist nicht im Widerspruch mit EE; denn da sagt Ar. ja nicht: ein Mensch, der das ganze Leben hindurch schläft, schläft den Schlaf einer Pflanze, sondern „er lebt als Pflanze". Wenn er dann allerdings in EE das Leben der Pflanzen dem der Embryonen gleichsetzt, so entsteht eine Unschärfe, denn die letzteren erwachen ja. Aber für die Zwecke von EE brauchte er nicht pedantisch beizufügen: freilich ist der Zustand der Pflanzen und Embryonen nicht eigentlich Schlaf, sondern nur ὅμοιον ὕπνῳ (De gen. an. 778b 34).

9,32 (16a 7) „Embryonen": παιδία. Die Übersetzung „Kinder" wäre irreführend. Aus dem Text der Entstehungsgeschichte ist klar zu sehen, daß Mensch und Tier nur im Zustand vor der Geburt die gleiche Existenzform wie die Pflanzen haben. Die Zeit vor und nach der Geburt wird genau geschieden: „Auch nach ihrem Austritt (aus dem Mutterleib) verbringen die Lebewesen noch die meiste Zeit schlafend" (De gen. an. 779a 10). Daher habe ich den Ausdruck Embryo gewählt, denn obwohl dieses Wort schon seit der Odyssee (auch bei Ar., s. Index 240b 56) immer wieder auch die bereits geborene Leibesfrucht bedeutet, ist damit in der Mehrzahl aller Fälle doch die ungeborene gemeint. Siehe Bonitz-Index παιδίον 558a 39f. (mulieris foetus). Die feine, an den obigen Text aus der Entstehungsgeschichte anschließende Beobachtung, daß die Embryonen doch auch in der Gebärmutter (ἐν τῇ μήτρᾳ 779a 8) schon kurz aufwachen, aber gleich wieder einschlafen, wodurch also die Analogie zur Pflanze modifiziert wird, konnte natürlich, auch wenn Ar. sie zur Zeit von EE schon gemacht hatte, nicht in die Ethik eingebaut werden.

9,33 (16a 7) „im Mutterleib": ἐν τῇ μητρί. Die Konjektur Sylburgs (ἐν τῇ μήτρᾳ zeigt den Kenner. Aber sie ist nicht haltbar. In De gen. an. (753b 33) ist zweimal μητρί überliefert, πρὸς τὴν μητέρα geht vorher. Ebenso 754a 9, nirgends als varia lectio μήτρα. 754a 4—7: δεῖ τὸ ἔμβρυον ἐν τῇ ὑστέρᾳ (= μήτρᾳ) εἶναι καὶ πρὸς τῇ μητρί. ἐν μὲν οὖν τοῖς ζῳοτοκουμένοις ἡ ὑστέρα (= ἡ μήτρα) ἐν τῇ μητρί ἐστιν. Natürlich wäre in EE μήτρᾳ genauso richtig. Siehe Parva Nat. 457a 21, wo Ar. von der anfänglichen Unbeweglichkeit der Embryonen spricht: ἠρεμεῖν ἐν ταῖς μήτραις τὰ ἔμβρυα τὸ πρῶτον. Aber schon die Eindeutigkeit der Überlieferung in EE und die Paläographie spricht gegen Sylburg.

9,34 (16a 8) „als Gewachsenes": πεφυκότα. Gerade dieses Verbum ist gewählt, weil an φυτόν gedacht ist. De gen. an. 753b 28: der Vogelembryo im Ei muß flüssige Nahrung bekommen; das ist wie bei den Pflanzen, und tatsächlich führen ja sowohl die in einem Ei wie die in einem Mutterleib entstehenden Lebewesen anfänglich ein Pflanzenleben, denn beide bekommen infolge ihres Herauswachsens aus etwas ihr erstes Wachstum und ihre erste Nahrung (ζῇ δὲ πρῶτον . . . φυτοῦ βίον· τῷ πεφυκέναι γὰρ ἔκ τινος λαμβάνει τὴν . . . τροφήν.

9,37 (16a 10) „glücklich": Gemeint ist genau: wir wissen nicht, was in dem Ausdruck τὸ εὖ ζῆν das εὖ bedeutet. — τὸ ἀγαθόν nicht selten für τὸ ἄριστον (Band 8, 169), auch ἀγαθόν ohne Artikel, schon in Plato, Phileb. 11b 4 + 60a 9).

9,38 (16a 11) „Anaxagoras". Siehe zu 15b 6. Die wörtliche Übereinstimmung von EE 1216a 11–14 mit Protr. 51, 11–15 P geht besonders weit (W. Jaeger, [1]1923, 265), doch fehlt im Protr. die Alternative ἢ μὴ γενέσθαι. Geistesgeschichtliche Würdigung der Einführung des Anax.-Typus bei Jaeger a. O. 98f., Burkert, Hermes 88, 1960, 168. Anax. bei Lactanz, Divinae Institutiones: H. Langerbeck, Gnomon 26, 1954, 4. — Auf die wechselnde Reihenfolge in der Aufzählung der drei Lebensformen und der zugrunde liegenden Werte ist wohl nicht viel zu geben. Zweimal steht das philosophische Leben voran (1214a 32; 15b 1), zweimal das Tugendleben (1215a 34; 16a 29). Die Ethik steht eben nicht unter dem Imperativ φιλοσοφητέον. Immerhin ist es ein starker Kontrast, daß nun an die Melancholie des Nicht-geboren-werdens sich sofort die geistigste der Lebensformen anschließt.

9,39 (16a 12) „auf die Frage". διαπορεῖν zusammen mit διερωτᾶν zeigen an, daß Ar. an ein aporetisches Hin und Her im Gespräche denkt. διερωτᾶν ist bei Ar. selten; zweimal in Dialogen (Eudemos fr. 6, p. 13 W; Περὶ εὐγενείας fr. 92, p. 92, 16 R), aber auch Met. 1000a 20. Sehr häufig bei Platon.

10,4 (16a 15) „Form des Wissens". ἐπιστήμη τις wechselt mit φρόνησις (a 19). Es könnte also genauso gut dastehen φρονήσεώς τινος ἕνεκεν. Gemeint ist also das rein theoretische Verhalten. Darauf als zweite selbständige Form das Tugendleben folgen zu lassen wäre sinnlos, wenn diese Phronesis im platonischen Sinn zugleich auch die praktische sittliche Einsicht in sich schlösse. Phronesis bedeutet also ausschließlich theoretisches Wissen, Wissenschaft, und zwar nach dem Typ der ionischen Naturphilosophie.

10,5 (16a 15) „hohes Gut": τίμιον. Sich für das Existieren entscheiden ist ein τίμιον, wenn der Grund dafür zu den τίμια gehört. Der Nus, das Organ des philosophischen Lebens gehört dazu. So Ar. in seinen Διαιρέσεις ἀγαθῶν: MM 1183b 21 (Band 8, 186–188).

10,5 (16a 16) „Sardanapal". Die griechischen und orientalischen Traditionen sind sorgfältig zusammengestellt in dem RE-Artikel von Weißbach. W. Jaeger[1] (1923, 265f.) hat mit Recht die von Rose (fr. 90) dem Dialog über die Gerechtigkeit zugewiesene Erwähnung des Sard. dem Protr. zugeteilt. Daß aber die Nennung in EN 1095b 22, in gleichem Zusammenhang, „nur noch ein ganz ferner Nachhall" des Protr. sei, kann ich nicht zugeben, da die Auffassung von EN als Zeugnis der größten Platonferne nicht haltbar ist, wie ich in Band 6 passim zu zeigen versucht habe. Das feminine Wesen des Sard. illustriert Ar. in Pol. V 10, 1312a 1; er muß eine Menge von Material über dieses Thema gehabt haben. — Smindyrides steht schon bei Herodot unter dem Stichwort τρυφή (How-Wells zu VI 127) und gerät dann, via Peripatos und Timaios, in die unproduktive Schriftstellerei späterer Zeiten über das Thema Lust, Luxus. Sard. und Sm. erscheinen auch bei Theophrast fr. 84 Wimmer (= Athenaeus 511c), wo offenbar durch Vergleich mit dem gerechten Aristeides das Maß des Ruhmes abgeschätzt wird, das einerseits das Leben der Tugend, andererseits das der Lust zustande bringt (Chamaileon bei Wehrli IX fr. 8 und S. 72). In den wenigen Fragmenten aus der aristot. Staatsverfassung der Sybariten (583, 584) erscheint Sm. nicht.

10,7 (16a 18) „sie alle": οὗτοι δέ. Resumptives Demonstrativpronomen + δέ: Kühner-Gerth 2, 269, 2; Burnet zu Phaedo 78c 8.

10,8 (16a 18) „Lust“: *χαίρειν*. Wird synonym mit *ἡδονή* gebraucht, z.B. De gen. an. 723b 32, 724a 1. Bei der systematischen Aufzählung der Lebensformen nur hier und Protr. 41, 12 P (*ἐν τῷ χαίρειν*), sowie Pol. VII 1, 1323b 1.

10,11 (16a 21) „einige“. Es gibt also zweierlei Vertreter des politischen Lebens, echte und falsche. „Einige“ bezeichnet nicht eine Unterabteilung der Gesamtgruppe, die dieses Leben wählt. Dieselbe Scheidung auch EN 1095b 22—31; auch dort Ehre und Tugend als die beiden Ziele, nur mit unvergleichlicher Vertiefung. In EE beschreibt Ar. die beiden Typen zweimal: a) nicht um des Ansehens willen — um der *καλά* willen; b) um des Ansehens willen — um des Geldes willen (1215a 30 *πρὸς δόξαν*). So bedeutet also *οἱ πολλοί* (a 26) zwar wie üblich die unbestimmte Menge von irgendwelchen Leuten, aber de facto sind gemeint *οἱ πολλοί τῶν πολιτικῶν* (a 23). In der „unpolitischen“ Eud. Ethik wendet also Ar. doch den Blick auf die Gestalt des echten Staatsmannes und wir werden dies gleich noch einmal zu notieren haben (1216b 36). Nach diesen beiden Stellen müßte man erwarten, daß im weiteren Verlauf das an der Tugend orientierte Leben der echten Staatsmänner zum Thema wird, wie im 10. Kap. des Protr. Dies geschieht aber bekanntlich nicht, sondern Thema wird die Tugend derer, die in der Polis leben. Diese aber können nicht als *πολιτικοί* bezeichnet werden und so wird im Rückblick klar, daß in 16a 21 weder von den *πολῖται* noch von irgendwelchen untergeordneten „Politikern“ die Rede ist, sondern von den führenden Männern (siehe 1216b 37—17a 10). In EN ist das nicht mehr der Fall. Man wird in EE an Einwirkung des Protr. denken dürfen, der ja seiner Ankündigung entsprechend zum mindesten im 10. Kap. auch *προτροπαὶ πρὸς τὸν πολιτικὸν καὶ πρακτικὸν βίον* vorträgt (37, 2 P; Düring 1954, 150), auch wenn, zum mindesten im ersten Teil des 10. Kap. (37, 2—39, 8 P) die Formulierung auf alle Menschen abgestimmt ist.

10,12 (16a 22) „Ruhm“: *εὐδοκιμήσειν*. Der Ausdruck allein verrät schon, daß nicht an das Ansehen beim „Pöbel“ gedacht ist (Band 8, 222 oben). Ähnlich die Lehre: recht handeln, ob einer dabei ist oder nicht (MM 1191a 20; Band 8, 279—81).

10,14 (16a 23) „in Wahrheit“: *ἀληθῶς* und *κατὰ τὴν ἀλήθειαν*. In EN macht Ar. einmal eine Bemerkung, aus der man sieht, daß diese Ausdrücke eigentlich reserviert sein sollten für das Treffen des Richtigen bei rein geistigen, spekulativen Denkbewegungen (darum häufig im Organon), während dann wenn die praktische Phronesis das Richtige trifft, das Prädikat *ὀρθῶς* am Platze ist (EN VI 2, 1139a 26—31).

10,16 (16a 26) „um ihrer selbst willen“. Siehe 1215b 29. Dies ist Platon (z. B. Rep. 357b 4—6) und Ar. gemeinsam.

10,23 (16a 30) „sinnlichen Lust“. Zu dem Ausdruck *ἡδονὴ περὶ τὰς ἀπολαύσεις* weiß ich keine Parallele. Er dürfte daraus zu erklären sein, daß der *βίος* eben *ἀπολαυστικός* heißt.

10,23 (16a 32) „nach dem Wesen suchen“. Auf Fritzsches *ζητεῖν ἡμᾶς* einzugehen wäre unnötig, wenn nicht Rackham es sogar in den Text aufgenommen hätte. Der Ausdruck ist normal. *ἡ ἀρετὴ ζητουμένη ὅτι ἐστίν* (Meno 79d 6) lautet aktivisch gewendet: *ζητεῖν τὴν ἀρετὴν ὅτι ἐστίν*.

10,27 (16a 34) „Glück“: *τῷ ζῆν καλῶς*. Das überlieferte *καλάς* ergibt Sinnloses: „Wenn mit dem Leben gewisse edle Freuden verbunden werden müssen, so ist zu

fragen, ob diese mit ihm verbunden werden müssen oder ob man diese edlen Freuden auf eine andere Weise zu genießen habe und jene Freuden, die das glückliche Leben lustvoll machen, andere sind als die genannten edlen Freuden." Bonitzens *καλῶς* ist evident. Umgekehrt *πάντας* richtig statt *πάντως* 16b 30 (vgl. 26b 12).

In dem ganzen, dem Lustleben vorläufig gewidmeten Abschnitt sagt Ar. also: eine systematische Untersuchung über das Wesen der körperlichen Lust ist nicht notwendig. Dagegen ist notwendig eine Untersuchung, welche Rolle der Lust bei der Eudämonie zukommt, ob die körperliche Lust dazugehört oder eine andere Art von Lust. Das ist so formuliert, daß man sieht: zur Eudämonie gehört eine andere Art von Lust, eine reine Art, wie alle drei Ethiken lehren. Bezüglich der körperlichen Lust läßt sich auf Grund der Formulierung hier annehmen, daß sie nicht einfach auszuschalten ist; wir haben ja gesehen, daß an allen Stellen des I. Buchs, wo die drei Lebensformen systematisch aufgezählt werden (1215b 30–35 gehört nicht hierher), Ar. im Gegensatz zu EN die Tatsache des Lust-Telos rein objektiv referiert (richtig Lieberg 118f.). Den *ἄλλος τρόπος* der Einbezogenheit der körperlichen Lust wird man sich nach dem Stufengang im Protr. vorstellen dürfen: von den äußeren Gütern bis zur philosophischen Schau (fr. 11 W = 52, 12–16 P; Band 6, 282) und nach EN VII 14, 1153b 14–19.

10,31 (16a 36) „frei von Unlust": *ἀλύπως*. Oben (1215b 12) war bereits Anaxagoras als Vertreter dieses Lebensideals bezeichnet, was aber „historisch" nicht ernst zu nehmen ist. *μὴ μόνον* zeigt, daß es darüber Kontroversen gab. Wir befinden uns hier genauso in der Nähe des Philebos (Theiler[1] 366; Band 8, 396) wie in MM II 7, 1204a 20 bis 24: „Alle aber sind überzeugt, daß Glück entweder Lust oder lustvolles Leben oder jedenfalls nicht ohne Lust ist. Jene aber, die gegen Lust sogar Abneigung haben und nicht überzeugt sind, daß die Lust unter die Güter zu rechnen sei, sagen wenigstens aus: ‚frei von Unlust'." Philebos 43b 7: *ἥδιστον πάντων ἐστὶν ἀλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα.* Wieweit die eben genannte Kontroverse mit Speusippos in Zusammenhang zu bringen ist, wage ich nicht zu entscheiden (Band 6, 497).

10,33 (16a 37) „später". Nach der nochmaligen Nennung der drei Grundformen des Lebens (16a 29), die aber nicht überflüssige Rekapitulation ist, sondern das Neue einleitet, hätte Ar. darangehen können, ein Werk in drei Hauptkapiteln zu entwerfen und nacheinander eine Analyse a) des Genußlebens b) des Tugendlebens c) der philosophischen Existenz zu geben. Aber ein solcher Grundplan liegt keiner der Ethiken zugrunde. Kern der Eudämonie ist die Tugend, nicht mehr Platons Verbindung von theoretischem Wissen und Tugend und Tat; das philosophische Leben aber erscheint in EE und EN in Form sehnsuchtsvoller Ausblicke, wobei man in EN geradezu von einem Hymnus sprechen kann, während er sich auf der Stufe von MM mit der klaren Feststellung des Vorrangs der *σοφία* begnügt hatte (1197b 6–10; 1198b 9–20; Band 8, 208. 345). Schon aus dem eben behandelten Abschnitt (16a 30–36) war zu sehen, daß keine Analyse der Lust lediglich im Rahmen des Genußlebens beabsichtigt ist, sondern unter Ausklammerung der Wesensfrage sollte das Problem des Bezuges zum Glück behandelt werden. Daß dies sich auf die sinnliche Lust beschränken sollte, ist unwahrscheinlich, denn wenn schon 16a 35 von „anderen", nämlich höheren Lustformen die Rede ist, so waren doch wohl diese genauer zu studieren, zudem darüber im Vorhergehenden noch nichts angedeutet war, während man aus 15b 30 bis 36 schon eine Art Vorentscheidung über die sinnliche Lust heraushören konnte.

Wir erhalten also eine gewisse Vorstellung davon, was „später" behandelt werden sollte. Doch ist es bei der bekannten Sorglosigkeit des Ar. bezüglich des erschöpfenden Charakters einer Ankündigung besser, die Inhalte des Abschnittes 16a 30—36 nicht zu sehr zu pressen. Ar. kündigt also für später die Behandlung des Komplexes Glück und Lust an. Die Frage, wo er diese Ankündigung einlöst, ist seit Spengel immer wieder gestellt worden. Sie führt in das Problem der sog. mittleren, EE und EN gemeinsamen Bücher, innerhalb dessen zunächst geklärt werden müßte, ob die Einlösung in EN VII 12—15 erfolgt, dieser Komplex also ursprünglich zu EE gehörte — was dann weittragende Folgen für die Zugehörigkeit von EN VII 1—11 und VI, V hat. Darüber am Schluß von EE III (s. u. S. 361 f.). Für jetzt verweise ich auf die letzte Diskussion dieses Vorverweises durch G. Lieberg (7—11), dessen, in Auseinandersetzung mit Festugière 1936 gewonnener Feststellung ich zustimme, daß nämlich die Einlösung des Vorverweises weder in EE noch in EN VII 12—15 (jedenfalls nicht in der Form wie diese Abschnitte jetzt vorliegen) zu finden sei. Daß es aber in EE eine grundsätzliche Behandlung der Lust gegeben hat, sagt uns Ar. selbst in EE VIII (1249a 17). S. u. zu 49a 17.

Wir fragen weiter: wo gibt Ar. die Antwort auf die erste der nun gestellten Fragen (16a 38), nämlich: Was ist das Wesen der Phronesis? Ist sie *μέρος* der Eudämonie, sie selbst oder ihre *πράξεις*? (Ar. stellt diese Fragen zugleich auch für die Tugend und für diese beantwortet er sie auch; das können wir also jetzt beiseite lassen). Wie bei der Lust, so können wir auch für die Phronesis nur konstatieren, daß Ar. das auf die theoretische Wissenschaft fundierte Leben in EE nicht behandelt. Man sieht lediglich aus dem Schluß von EE, daß Ar. das philosophische Leben nicht vergessen hat, aber dieser Schluß ist keine Antwort auf die in EE I gestellten Fragen und er beweist nicht, daß das ganze Werk (mit oder ohne die mittleren Bücher) den Richtungssinn habe auf diese Spitze menschlichen Lebens hinzuführen (Band 8, 426). EE unterscheidet sich da wesentlich vom Protreptikos, dessen Grundrichtung am besten aus folgenden zwei Sätzen zu erkennen ist: „Wenn Phronesis unser naturgegebenes Endziel ist, dann ist deren Betätigung der höchste Wert. Es müssen also die äußeren Güter in actu sein wegen der Güter im Menschen; von diesen letzteren aber müssen die leiblichen Güter in actu sein wegen der seelischen und von den seelischen die *ἀρετή* wegen der Phronesis, denn diese ist der absolute Gipfelwert" (52, 11—16 P). Und: „Der echte Denker lebt das höhere Leben und das höchste Leben lebt, wer im höchsten Sinne die Wahrheit faßt. Dies aber tut der, welcher die Phronesis verwirklicht auf der Bahn der exaktesten Erkenntnis. Und das sind die Männer, die im Vollsinn leben: die *φρονοῦντες*, die *φρόνιμοι*. Wenn nun ‚leben' für jedes Lebewesen soviel bedeutet wie existieren, so ist klar, daß der denkerische Mensch die dichteste und eigentlichste Existenz hat und zwar am meisten in den Augenblicken, wo er sich in actu befindet, d. h. die Schau jenes Seienden vollzieht, das der Erkenntnis am zugänglichsten ist" (58,6—14 P). Eine derartige Zentrierung auf die Phronesis gibt es in EE nicht. Daß im I. Buch die das theoretische Leben tragende Geisteskraft mit „Phronesis" (= *σοφία*) ausgedrückt wird, hat demgegenüber nichts zu bedeuten. Es zeigt nur, daß Ar. an den Protreptikos gedacht, nicht aber daß er ihn excerpiert hat.

An der Stelle des I. Buches von EN, wo Ar. die Eudämonie definiert als „Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften Tugend", fügt er bei: „gibt es aber mehrere Formen der Tugend, dann im Sinne der vorzüglichsten und vollendetsten" (I 6, 1098a 17). Er weist damit voraus auf das Tätigsein des Nus, des Organs des philoso-

phischen Lebens und gibt damit dem Werk als ganzem seine Spannung bis zum X. Buch, wo er wieder einsetzt: „Wenn die Eudämonie ein Tätigsein im Sinne der Tugend ist, so darf darunter mit gutem Grund die höchste Tugend verstanden werden: das aber kann nur die der obersten Kraft in uns sein“ (X 7, 1177a 12). Darauf folgt dann der berühmte Preis des theoretischen Lebens, von dem E. Schwartz einmal gesagt hat, etwas von der Art und dem Rang dieses Kapitels sei „nur einmal in der Welt geschrieben worden“ (jetzt in: Ethik der Griechen, Stuttgart 1951, 102).

Eine solche kompositorische Meisterschaft ist in EE nicht am Werke. In EN kann Ar. das philosophische Leben von I 6–X 6 unbeachtet lassen, denn es ist ja in I 6 sozusagen auf die Bühne gebracht und wird nur suspendiert. Wo aber bleibt in EE das philosophische Leben und sein Organ, die theoretische Phronesis? Nun, diese Phronesis wird in EE auf eine höchst bemerkenswerte Weise — eliminiert. Das geschieht so: in EE I 1–5 (1216a 29) ist sie, wie das Anaxagoras-Beispiel zeigt, eine *ἐπιστήμη* (16a 15) und ihr Objekt ist die Physis. Und nun macht Ar. einen großen Schritt — ohne jede Vorankündigung — von der ionischen Naturphilosophie zur attischen Anthropologie, von Anaxagoras zu Sokrates, indem er zugleich die *βίοι* und die Eudämonie beiseite schiebt und das Kernstück der Eudämonie des praktischen Lebens als Thema setzt: die Tugend. Von der Tugend aber hatte Sokrates gelehrt, sie sei ebenfalls eine der *ἐπιστῆμαι*, nämlich eine *ἐπιστήμη θεωρητική* (16b 11). Und wie der Betrachter des Alls seine Wissenschaft lernt und wenn er sie gelernt hat, eben das ist was er ist, nämlich ein *ἀστρολόγος* (16b 12) und damit die Frage sinnlos wird, was er denn außer der Betätigung seiner schauenden Wissenschaft noch für ein „Werk“ habe, welches außerdem noch seine „Taten“ seien, so ist nach der Lehre des Sokrates die Sache getan, wenn man weiß, was die Tugend ist. Man weiß, was Gerechtigkeit ist und ist damit gerecht. Genau dieses „Wissen“ aber, in dem Theorie und Praxis zusammenfällt, in dem jedes voluntative Element fehlt (Wissenschaft ist nicht Sache der Willensanstrengung, ihr Erwerb ist „leicht“: Protr. 40, 13–41, 5 P) dieses Wissen ist es, das Ar. in der Tugendlehre radikal ablehnt (in welcher Transformation allerdings dann das Wissenselement doch in der Tugendlehre des Ar. verbleibt, berührt uns jetzt nicht). Damit ist für ihn die theoretische Erkenntnis als constituens des Tugendlebens ausgeschaltet, natürlich deshalb nicht das philosophische, wenigen auserlesenen Geistern vorbehaltene Leben (EN X 7–9 hat in gewisser Weise autobiographischen Charakter) entwertet oder überhaupt beseitigt. Es ist nur außerhalb des *ἦθος* gestellt: das Glück all derer, die *κατὰ τὰς ἀρετάς* leben, kommt nicht zustande durch theoretisches Wissen, weder um die Himmelserscheinungen noch um das begriffliche Wesen der Tugend. Wenn uns die Phronesis im Schlußteil von EE noch einmal begegnet (1249b 14), so ist es nicht die anaxagoreische, sondern eben jene transformierte, die man die praktische nennt, die der contemplatio Hilfsdienst leistet wie der Hausverwalter dem Hausherrn in MM 1198b 17 bis 20 (F. Wehrli, a. O. 38, Anm. 11). Diese transformierte Phronesis treffen wir zum ersten Mal und ohne Überleitung oder Einleitung bereits im I. Buch: 1218b 14 (s. u. S. 214 f.)

10,35 (16a 38) „eines jeden“: *ἑκατέρου*. Zur Grammatik I. Düring, Ar.'s De part. an., Göteborg 1943, 191.

10,35 (16a 39) „Bestandteile“: *μόρια*. Rückgriff auf 1214b 26. — Der Ausdruck *ἀγαθὴ ζωή* („hohes Leben“) offenbar wegen der stilistischen Wirkung. Ich kenne den

Ausdruck sonst bei Ar. nicht. ζωή in EN nur in stilistisch gehobenen Partien, in den am wenigsten geschmückten MM überhaupt nicht. In Platons Staat aber (521 a 4) regieren jene im wirklichen Sinne Reichen, die nicht reich an Gold sind, sondern an dem, woran der Glückliche reich sein muß: an der ζωὴ ἀγαθὴ καὶ ἔμφρων.

10,37 (16 a 40) „Handlungen". Auch rein geistige Tätigkeit, wenn also das Moment πρὸς ἑτέρους wegzufallen scheint, kann Ar. als πρᾶξις bezeichnen. Nicht nur jene Denkbewegungen sind πρακτικαί, die auf ein bestimmtes, neben ihrem Vollzug zu erwartendes Werk abzielen, sondern gerade die διάνοιαι αὐτοτελεῖς, die ihren Zweck in sich tragen, und αἱ αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίαι καὶ διανοήσεις (Pol. VII 3, 1325 b 16–21).

10,37 (16 b 1) „wenn schon": κἂν εἰ. Bonitz[3], 1866, 810; Index s. v. ἄν 41 a 4–47. Eine, soweit ich sehe, in Vergessenheit geratene Beobachtung R. Euckens (Diss. 1866, 62) soll hier zu ihrem Rechte kommen. Von der Spengelschen These ausgehend daß EE von Eudemos stamme, notiert er, daß κἂν εἰ aristotelisch sei und sich weder bei Theophrast noch in pseudoaristotelischen Schriften finde, mit einer Ausnahme: EE (1216 b 1, 22 b 36, 37 a 21, 40 a 26, 43 b 10). Er schließt daraus, daß der Gebrauch nach Ar. abgekommen zu sein scheine, EE aber von allen umstrittenen Schriften dem Ar. am nächsten stehe. In der Anmerkung (63) dehnt er die Beobachtung aus: die Sprache von EE stimme fast durchwegs mit Ar. überein, was um so verwunderlicher sei, weil die Sprache des Theophrast sehr von der des Ar. abweiche. Und so müsse er denn überhaupt zweifeln, ob das alles so seine Richtigkeit habe, was die Gelehrten über Eudemos als den Verfasser von EE behaupten. Quomodo enim explicas, Theophrastum permultis rebus ab Aristotele differre, Eudemum fere nullis?

11,1 (16 b 3) „Sokrates". In seiner Abhandlung über die Sokratesdoxographie sagt O. Gigon (1959, 211) en passant zu diesem Texte, er sei „an einer falschen Stelle" überliefert. Dies wird durch das oben Gesagte nicht bestätigt und ich will es noch weiter verdeutlichen. Ar. hätte das philosophische Leben nur dann organisch in seine Tugend-Ethik einbauen können, wenn er eine Exclusivethik für königliche Staatsmänner hätte schreiben wollen. Dann hätte er sich entweder auf der Basis der Ideenlehre der platon. Politeia halten müssen oder auf der der normativen Physis des Protr. Und dann hätte er zu entwickeln gehabt, wie das theoretische Wissen um das Eidos oder um die Physis den Staatsmann zur Formung der eigenen Person und zur Hineinformung der Tugend in die Bürger bringt. Er tut weder das eine noch das andere. Somit mußte er das theoretische Wissen im Bereich der Bürgerethik entthronen, womit er völlig in der Richtung bleibt, die bereits durch die Anfangsworte von EE festgelegt war (1214 a 9–14). Das geschieht in zwei Stufen: 1) durch die Ablehnung der sokratischen Lehre, daß Tugend gleich Wissen ist; 2) durch die Polemik gegen Platon, daß nämlich dessen theoretisches ἀγαθόν nicht das für die Ethik geforderte „menschliche Gut" darstelle, womit verbunden war der weitere Nachweis, daß auch das sokratische, auf syllogistischem Wege errungene καθόλου, nicht zu ethischem Handeln führe. Dies geschieht in EE I 8. Beides 1) und 2) hängt innerlich zusammen. Denn sowohl das ἀγαθόν des Sokrates, obwohl nicht jenseits der Wirklichkeit als existent angesetzt, wie auch das „abgetrennte" Platons sind Ergebnis theoretischer Wissenschaft. Auch von dieser Seite her also zeigt sich, daß Ethik nicht theoretische Wissenschaft sein kann. Diese konstituiert nur das philosophische Leben, nicht das κατ' ἀρετήν. Genau an dieser Stelle steht das Sokrates-Argument (16 b 3–25). Da zuvor als Typus der Wissenschaft die ionische Himmels-

kunde eingeführt worden war und dies im Sokrates-Abschnitt erneut, exempli causa, geschieht, darf man an den Satz des Ar. in De part. an. (642a 24–31) denken, mit dem er die geschichtliche Wende markiert: „Zur Zeit des Sokrates kam es zu einem Aufschwung der Definitionsmethode; das Studium der Natur hörte auf und die Denker wandten sich der nützlichen Tugend und der Wissenschaft vom Staate zu." – Die hauptsächlichsten Paralleltexte (MM 1182a 15; 83b 8; 98a 10. EE 1246b 34. EN 1144b 18. 28) bei Deman 82f. – Zu *ὁ πρεσβύτης* Band 8, 374; 55, 6. – In xenophontischer Sprache lautet die These des Sokrates: „Er erklärte auch, daß die Gerechtigkeit und die gesamte übrige Tugend *σοφία* sei. Denn Akte der Gerechtigkeit und der sonstigen Tugend seien schön und gut; und wer das Schöne und Gute wisse, der könne sich für gar nichts anderes als dieses entscheiden, während die Nichtwissenden (= die *μὴ σοφοί*) es nicht verwirklichen könnten, sondern bei einem Versuche scheiterten ... Da nun aber gerechte usw. Akte allesamt durch die Tugend zustande kommen, so sei offenbar sowohl die Gerechtigkeit als auch die genannte übrige Tugend *σοφία*" (Mem. III 9, 5).

11,3 (16b 5) „Teiles". Gesamttugend und ihre *μόρια* sind seit Plato, Protagoras 329c in der Diskussion der Akademie und des Peripatos. – *ἐποίει γάρ* darf nicht mit Fritzsche in *ἐποίει δέ* geändert werden: Bendixen[2], 1856, 361[15].

11, 7 (16b 8) „Mathematik": *γεωμετρία*. Da im Deutschen der Geometer immer der Landvermesser ist, kann man das Wort hier nicht brauchen, wo die rein theoretische Wissenschaft gemeint ist. Praktische Geometrie wäre *γεωδαισία*. Auf feinere Unterscheidungen (z. B. Met. 997b 26, Phys. 194a 10) ist jetzt nicht einzugehen.

11,11 (16b 11) „theor. Wissenschaften". Für *ἐπιστημῶν* könnte man hier auch einsetzen *φρονήσεων*. Im Protr. (54, 11 + 56, 3 P) stehen nebeneinander *φρόνησις θεωρητική* und *ἐπιστήμη θεωρητική* (s. auch Met. XIII 4, 1078b 15). Die höchste der theoretischen Wissenschaften, die „Theologie" (Met. 1065b 4) brauchte Ar. jetzt nicht zu nennen.

11,15 (16b 16) „Konkrete": *ἀναγκαίων*. Im Protr. wendet Ar. den Gedanken einmal umgekehrt: die nützlichen *τέχναι* (= *ἐπιστῆμαι* in EE) dienen als Beispiel dafür, daß auch die theoretische Phronesis für das menschliche Leben den größten Nutzen gewährt (54, 10–12 P). Das zweite Mal (56, 2–12 P) ist der Richtungssinn so wie in EE: obwohl die Wissenschaft des Protr. theoretisch ist, bietet sie uns doch Nutzen in der Praxis des Lebens, für das ethische Handeln (*αἵρεσις* und *φυγή* 56, 11P). Das wäre die Phronesis, die Ar., wenn er in EE noch dasselbe Ziel verfolgt hätte wie im Protr. nicht hätte entthronen müssen. Die naturwissenschaftliche Phronesis aber von EE ist nützlich für *ἀναγκαῖα*, die Geometrie z. B. für Landvermessung.

11,16 (16b 17) „hervorbringende Wissenschaften": *ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι*. Diese heißen für gewöhnlich *τέχναι*. Doch ist der Gebrauch von *ἐπιστήμη* bei Ar. ziemlich unbekümmert (Band 8, 343). Met. 1046b 3: *πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι*; dabei ist *καί* explikativ. Abhebung der Physik als theoretischer Wissenschaft von der *ποιητική* und *πρακτική* Met. VI 1, 1025b 18–28 und ähnlich XI 7, 1063b 36–64a19. De coelo 306a 16: *τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν*. Auf eine Einbeziehung der *πρακτικὴ ἐπιστήμη* verzichtet Ar. hier in EE wohl deshalb, weil er damit schon zu weit in die ethische Lehre hineinkäme und sich deren „Werk" nicht so einfach und kurz bezeichnen

ließe. — Möglicherweise steht im Hintergrund der Protr., denn dort hatte Ar. nachgewiesen, daß die Phronesis eine theoretische Wissenschaft ist (56, 2 P), auf keinen Fall eine *ποιητική* (43, 15 P).

11,18 (16b 18) „gute Gesetzgebung". Wie in der „Politik" (1268b 35 + 37) die Politik als „Kunst" nach der ärztlichen genannt wird, so hier. An Stelle des ethischen Bereiches im engeren Sinn, den man in dem Sokrates-Abschnitt erwarten sollte, tritt der politische. Auch in EE ist der Zusammenhang von Ethik und Politik nicht vergessen. Am Anfang von MM (1181a 26–b 28): „Die Ethik ist wohl nichts anderes als ein Teil der Politik . . ., ja der Ausgangspunkt der Politik. Und überhaupt scheint mir, daß die Benennung der Disziplin korrekterweise denn auch nicht ‚Ethik' lauten sollte, sondern ‚Politik'." Pol. 1280b 5: Sich um gute Gesetze kümmern heißt sich um *ἀρετή* und *κακία πολιτική* kümmern. Pol. 1294a 4: *εὐνομία* bedeutet nicht nur das Vorhandensein guter Gesetze, sondern auch, daß die Bürger diesen gehorchen. EN 1112b 14: Die Aufgabe des Staatsmannes ist es, Eunomie herzustellen. Dafür allerdings, daß die Politik gerade als „hervorbringende" Wissenschaft bezeichnet wird, weiß ich keine Parallele aus dem Corpus Arist. Aber in den Definitiones (416, 29) wird sie als *ἐπιστήμη ποιητικὴ πόλεως ἀγαθῆς* bezeichnet und eine Definition der Tugend, offenbar der des Staatsmannes, lautet *ἕξις ποιητικὴ εὐνομίας* (Def. 411c 4).

11,18 (16b 18) „und ‚dergleichen": *τοιοῦθ' ἕτερον* gehört zusammen: Ar., De interpr. 18b 26 (Minio-Paluello) u. a. Inhaltlich mag man an EE 1234b 23 denken: Stiftung von Freundschaft unter den Bürgern.

11,19 (16b 19) „Schönes — Schönheit": *καλόν — καλῶν*. Dies klingt wie ein Abschied von der theoretischen Wissenschaft (in der Ethik natürlich), vergleichbar dem großartigen, mit halbem Herzen formulierten Abschied in De part. an. I 5 (W. Jaeger[1] 1923, 361f.). Ich sage Abschied von der theoretischen Wissenschaft, denn dieses steckt in *καλά*, und nicht etwa, trotz der *καλαὶ πράξεις* von 15b 3, die Tugenden. *καλόν* aber bedeutet *τάξις, συμμετρία, τὸ ὡρισμένον* (Met. XIII 3, 1078a 36), die theoretische Wissenschaft aber des Anaxagoras hatte die *τάξις* des Alls als Gegenstand gehabt 16a 14). Jetzt führt Ar. den Gedanken nicht weiter. Er sagt also nicht: von den *καλά*, die sich im Bereich der *ἀκίνητα* finden (EE 1218a 22) geht es nun in den Bereich der *κινητά*, wo das *οὗ ἕνεκα* herrscht und damit ebenfalls das *καλόν* (De part. an. 645a 23 bis 6). Aber auch so ist in EE die Scheidelinie zwischen der physikalisch-mathematischen Welt und der des menschlichen Handelns deutlich genug gezogen. — Es war ein arger Mißgriff Spengels ([2]1864, 597) die Gedankenfolge zu ändern, indem er offenbar wegen des zufällig gleichlautenden Satzanfangs (*οὐ μὴν ἀλλά* 7 in 16b 15 und 20 den Nützlichkeitsgedanken (b 15–6) von seinem Platz entfernte und nach *καλῶν* (b 20) verwies, wobei er noch dazu *οὐ μὴν ἀλλά* (b 15) durch *καί* ersetzen mußte und überdies vergaß *χρησίμους αὐτάς* (b 16) in *χρήσιμα αὐτά* zu ändern, da *χρησίμους αὐτάς* an der von ihm gewollten Stelle ein monströses Zurückgreifen bis auf die *ἐπιστῆμαι θεωρητικαί* von b 11 bedeutet hätte.

11,21 (16b 20) „nicht ihr Wesen". Die Zurückstellung der Wesensfrage bedeutet nicht: wir wollen das Wesen der Tugend überhaupt nicht wissen: siehe MM 1182a 4 + 7. — Die formale Übereinstimmung von 16b 20–23 mit MM 1182a 1–7 und EN 1103b 26–30 ist beträchtlich. Das ist aber tralatizisches Material. Dazu Band 8, 184–5 und 145–6.

11,26 (16b 24) „in guter Verfassung“: εὖ ἔχειν. Nicht tautologisch nach ὑγιαίνειν, denn gemeint ist die gute Kondition des Sportsmanns, also etwas was über normale Gesundheit hinausgeht.

Kapitel 6

11,28 (16b 26) „versucht“. In der Kurzfassung von MM gibt es kein Methodenkapitel, wohl aber in den beiden breiten, mit „Leben“ erfüllten Darstellungen von EE und EN. In letzterer (I 1, 1094b 11–27) scheint Ar. „näher“ an Platon zu sein als in EE, denn in EN schließt er sich an Gedankengänge des Timaios an (29b–d; Band 6, 270).

Der Sinn des Abschnitts 16b 26–35 ist nicht die Banalität: am besten wäre es, wenn es gelänge alle Menschen zu überzeugen; am zweitbesten, wenn dies wenigstens bei einem Teil gelänge. γάρ (b 28) bedeutet: der Versuch der Überzeugung muß gemacht werden, denn wenn schon nicht von vornherein Übereinstimmung aller Menschen auf der Welt mit unserer Lehre zu erwarten ist (das wäre consensus omnium κυρίως, einfach empirisch feststellbar, vor dem Einsetzen unserer λόγοι), so ist doch unserem Versuch, die nicht ohne weiteres zu erwartende Übereinstimmung durch methodisches Vorgehen herbeizuführen, der Erfolg sicher, denn in jedem Menschen (ἔχει γὰρ b 30) ist eine instinktartige Anlage für die Wahrheit, d. h. dafür, unsere Beweismittel aufzunehmen und wirken zu lassen. Das ergibt dann den consensus omnium „in modifizierter Weise“. τρόπον τινά, im Gegensatz zu κυρίως.

Daß die Ethik keine theoretische Wissenschaft p. a. zur Astronomie ist, bedeutet nicht den Verzicht auf eine ethische Theorie, so daß die Vorlesung zur Aufstellung von praktischen Regeln würde, wie man gerecht usw. wird. Die empirisch fundierten „Reden“, die Ar. jetzt für notwendig hält um das verworrene Gebiet menschlichen Handelns zu klären, sind jene Denkbewegungen, die im folgenden zur Definition der Eudämonie (1219a 34–39) und zur Definition der Tugend (1227b 5–11) führen werden, wobei Ar. am Beginn des langen Weges zu letzterer den methodischen Grundsatz von 1216b 32–35 ausdrücklich wiederholt (1220a 15–18).

11,28 (16b 26) „dies alles“: περὶ πάντων τούτων. Die Bezeichnung des Themas erscheint uns vage (auch b 32 περὶ αὐτῶν). Sie erklärt sich daraus, daß der methodische Grundsatz nicht nur für ethische Probleme gilt: siehe 1217a 12 (πάντα) und 1220a 15 (ἐν τοῖς ἄλλοις – πάντες). Immerhin fällt von Anfang an in EE I eine besondere Vorliebe für πάντες und πάντα auf, auch an Stellen, wo es uns überflüssig vorkommt (1214a 3. 8. 16. 26. 27. 29; b 4. 6. 9. 18; 15a 36; b 16. 17. 27. 28; 16a 18. 28; b 1. 2. 6. 26; 17a 12; b 3; 18b 11. 26). Hängt das mit der Tonart des Protr. zusammen?

11,30 (16b 28) „Erfahrungstatsachen“. Der Gegensatz φαινόμενα — λόγοι findet sich auch ausgedrückt durch αἴσθησις — λόγος (Phys. 262a 18) und ἔργα — λόγων πίστις (Pol. VII 4, 1326a 26. 29). Auch nach Platon gibt es bei der Diskussion über Lust und Lebensformen „kein besseres Kriterion“ als ἐμπειρία und λόγοι (Rep. 582a 5). Aber die überaus hohe Bewertung des consensus omnium, die Ar. im folgenden Satz ausspricht, scheidet ihn von Platon, für den weder die Meinung der Vielen noch der Bereich des Geschichtlichen verwendbare Fakten bot. Dagegen EN I 9, 1098b 26–29: „Es ist unwahrscheinlich, daß die Anschauungen, die von vielen, seit langem, von wenigen und Weisen ausgesprochen werden, ganz und gar verfehlt sind; vielmehr

werden sie wenigstens in einer, unter Umständen sogar in sehr vielen Beziehungen das Richtige treffen." Dazu Top. I 1, 100b 21–23; I 14, 105a 34–b 1; EN VII 1, 1145b 2–7 mit Stewart II 120. Ar. verwendet also in der Ethik nicht den apodiktischen, sondern den dialektischen Syllogismus, wofür die Topik (I 2) die Grundlage bietet. Der Unterschied zwischen *φαινόμενα* und *λεγόμενα* ist nicht groß. Wenn der Peripatetiker eine Sektion macht, so hat er das Tatsachenmaterial unmittelbar vor sich. In vielen Fällen aber wird es durch den Bericht eines anderen übermittelt. Seit Homer schon die Antithese von Augenzeugen und Ersatz der Autopsie durch Bericht (Od. 8, 491; vgl. Soph., OT 704. Thuc. I 22; Xenophon, Mem. I 2, 31). Ein großer Teil der naturwissenschaftlichen Tatsachen ist den Forschern des Peripatos durch Berichte von Fischern, Jägern, Hirten, Imkern usw. übermittelt worden. *μαρτύριον* als unmittelbare Tatsachenevidenz gebraucht Ar. fast ausschließlich in den naturwissenschaftlichen Schriften, aber auch in den Ethiken (MM 1185b 16; EE 1219a 40; EN 1104a 13): es zeigt sich die Gleichheit der Methode auf beiden Gebieten. *παράδειγμα* dagegen ist sozusagen *λόγος*-haltiger: es ist in der Rhetorik das was in der Dialektik die Induktion ist (Anal. Post. 71a 10). – Siehe W. J. Verdenius, Traditional and personal elements in Ar.'s religion (Phronesis 5, 1960, 56–70).

11,31 (16b 30) „alle": *πάντας*. Evident für das überlieferte *πάντως*. Siehe zu 16a 34, und zu Met. 993b 1 den Vorschlag von Brandis.

11,35 (16b 30) „hinleiten lassen": *μεταβιβαζόμενοι*. Das Ziel des dialektischen Verfahrens wie Ar. es in der Topik entwickelt, ist dies: die Vertreter der in ihrem Werte grundsätzlich anerkannten opiniones communes sollen durch Widerlegung, Aporienlösung usw. hinübergeleitet werden zur klareren Einsicht. *μεταβιβάζεσθαι* ist das Transitivum zu *μεταβαίνειν*: man macht also nicht große Schritte, sondern kleine. Genau im aristotelischen Sinn ist das Verbum im Rhetorikteil des Phaidros verwendet (262b 5), wo dem Zusammenhang entsprechend das *κατὰ μικρόν* (im Gegensatz zu *κατὰ μέγα*) noch hinzugesetzt ist. In der Topik: 101a 33; 161a 33 (*διαλεκτικῶς*, nicht *ἐριστικῶς μεταβιβάζειν*); Met. 1029b 3–12.

11,36 (16b 31) „etwas in sich". Ar. meint jene seelische Gegebenheit, die das Zustandekommen jener Meinungen ermöglicht, die er für wert hält, Ansatzpunkte der dialektischen Methode, des *δεικνύναι*, zu werden. Rhet. I 1, 1355a 15 *ἅμα δὲ καὶ οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἀληθὲς πεφύκασιν ἱκανῶς καὶ τὰ πλείω τυγχάνουσι τῆς ἀληθείας*. Im Rhetorik-Prooemium geht Ar. davon aus, daß die Rhetorik nicht Wissenschaft ist, sondern „eine von Natur aus im Menschen liegende Fähigkeit" (W. Wieland, Hermes 86, 1958, 330). „Daher soll die rhetorische Kunstlehre nur das wissenschaftlich begreifen, was jeder Mensch ohnehin schon immer unreflektiert vollziehen kann" (Wieland ebd.). Für Platon (Meno 81c 5–d 5) hatte die natürliche Beziehung des Menschen zur Wahrheit darauf beruht, daß die Seele sie ja in der Präexistenz schon geschaut hat. Vergleichbar ist bei Ar., in höheren Bezirken, auch der Gedanke, daß der Mensch als Nus-Träger Träger eines Göttlichen und also zum Leben der reinen Schau befähigt ist (EN 1177a 11–79a 29) und daß er eine Naturanlage in Richtung auf die geistige Lust der Gottheit hat (*πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον*. EN VII 14, 1153b 32). Siehe Band 6, 504; 166, 4; 271; 7, 5; 574; 219, 4.

11,37 (16b 32) „auf diese oder jene Weise": *πως*. Das heißt nicht „irgendwie", als sei etwa gar auch ein minderwertiges Argumentieren denkbar, sondern da das

οἰκεῖόν τι ganz im Allgemeinen bleibt, kann auch naturgemäß über das *δεικνύναι* nichts Konkreteres gesagt werden.

11,39 (16b 32) „zutreffend — präzise": *ἀληθῶς — σαφῶς*, wiederholt EE 1217a 18 bis 20; 20a 15—18. Gewiß begegnet uns, worauf Fritzsche verweist, diese Lehre auch in De anima II 2, 413a 11—13, doch steht näher Phys. I 1, 184a 16—22, wo wie in EE der Begriff des Ungeordneten (*συγκεχυμένως*) vorkommt und auch das *προιέναι* (184a 24 = Phileb. 20c 5). Das was die Menschen an noch nicht geklärtem Wissen, Meinen in sich tragen, ist das Ungeordnete, das „Zusammengeschüttete". Und dieses ist für uns — nur zunächst — etwas Klares (Phys. 184a 21). Dann setzt mit Hilfe des kritischen Verfahrens die Klärung ein. Da Ar. ausdrücklich sagt, von diesen Gegebenheiten her habe die philosophische Durchdringung zu erfolgen, verstehe ich nicht *προιοῦσιν ἡμῖν*, sondern *αὐτοῖς*. Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß Ar. an Stellen, wo es nur um seine Gedanken geht, ohne Konfrontierung mit dem was andere gesagt haben, dieselben Phasen der allmählichen Erhellung annimmt. So greift er in Anal. Post. II 19, 100a 14 auf kurz zuvor Gesagtes zurück: *ὃ δ' ἐλέχθη μὲν πάλαι, οὐ σαφῶς δὲ ἐλέχθη, πάλιν εἴπωμεν.*

12,5 (16b 35) „die Argumente". In dem Abschnitt 16b 35—17a 10 spielen die „unpräzisen" *λεγόμενα* der Menschen keine Rolle mehr. Sondern die neue Frage lautet: wie müssen jene logischen Argumente, deren Anwendung gefordert worden war (*διὰ τῶν λόγων* 16b 26), beschaffen sein? Antwort: es dürfen nicht sachfremde Argumente sein (17a 9).

12,6 (16b 37) „der Staatsmann". Walzer (65[1]) dachte daran das *τῶν πολιτικῶν* der Hss. zu halten, indem er *λόγων* ergänzte. Aber es scheint mir gegen den Sprachgebrauch zu sein, zu verstehen „eine derartige Untersuchung der politischen Logoi ist nicht überflüssig", also *θεωρία* + Gen. so wie *σκέψις* + Gen. Denkbar wäre, daß *τὰ πολιτικά* in dem Genitiv steckt, denn *θεωρία τῶν πολιτικῶν* = wissenschaftliche Erforschung der politischen Dinge wäre z. B. nach Top. 108b 7 (*ἡ τοῦ ὁμοίου θεωρία*) nicht unmöglich. Aber die Wortstellung spricht dagegen und daß Ar. hier die ethische Wissenschaft plötzlich als Wissenschaft der politischen Dinge bezeichnet, scheint mir ebenfalls unmöglich, trotz *ἡ πολιτική* (18a 34; b 13). In EN kann Ar. vom Hörer *τῶν πολιτικῶν* (*λόγων*) sprechen (1095b 5), denn da war 1094a 27 und b 11 vorhergegangen. So wird man sich an Victorius anschließen, zudem die Verwechslung von *ω* und *ο* in Majuskeltexten etwas ganz Gewöhnliches ist. Außerdem wird die Lesung durch EN 1102a 23 (*θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ*) und 1152b 1 gestützt. Daß der Staatsmann hier wieder in die Debatte kommt, wird nach EE 1216a 23—26 nicht verwundern und gleich darauf (1217a 4—7) ist er deutlich genug beschrieben.

12,8 (16b 38) „die so verfährt": *τὴν τοιαύτην*. Man könnte das Pronomen zur Not auf die *λόγοι φιλοσόφως λεγόμενοι* beziehen, doch rechtfertigt es die nachträgliche Begründung (*γάρ*, b 39), es als vorausweisend aufzufassen, wie 1218b 6.

12,8 (16b 38) „Wesen — Ursache": *τὸ τί, τὸ διὰ τί*. Margueritte (96—7) wollte *τὸ ὅτι* schreiben, wofür kein Anlaß ist. Man denkt an die vier Fragen der Analytik: *τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστιν, τί ἐστιν* (89b 24—35) oder, mit Margueritte, an De an. 413a 23—26. Es geht in diesem Abschnitt von EE nicht mehr um das „Daß", um die Tatsächlichkeiten, deren Reflex in den opiniones communes zu fassen ist. Wenn wir berücksichtigen, daß im weiteren Verlauf der ethischen Pragmatie die philosophischen Logoi zweierlei

zu leisten haben, das Wesen der Eudämonie und der Tugend aufzuzeigen und dann den hervorbringenden Grund, so ist klar, daß Ar. jetzt nicht mehr an die Feststellung des „Daß“ (*τὸ ὅτι*) denkt, sondern an das Sokrates-Kapitel: nicht so sehr das *τί* wollen wir kennenlernen, sondern das *διὰ τί*. Siehe auch Anal. Post. 90a 15. 31; 93a 16–20. A. Trendelenburg, Erl. zu den Elementen der arist. Logik, Berlin 1876, 29: „Von der festgestellten Tatsache geht die Frage zum Wesen derselben fort (*τί ἐστιν*), indem sie in ihrer Einheit und ihrem eigenen Unterschiede, gleichsam mit ihrer Selbstbegrenzung aufgefaßt wird ... Diese Frage geht, wenn sie genügend beantwortet wird, in den Grund zurück, in das Woher und Warum (*τὸ διότι*), da nur aus der Notwendigkeit des Grundes das Wesen der Erscheinung begriffen wird.“

12,11 (16b 39) „Achtsamkeit“: *δεῖται εὐλαβείας*. Auch diesen Ausdruck hätte Bendixen seiner Sammlung von Parallelen zwischen EE und Pol. beifügen können, denn er kommt nur noch in Pol. II 8, 1269a 14 vor (*εὐλαβείας πολλῆς εἶναι*). Plato, Leges 669b 7 (*εὐλαβείας δεῖται πλείστης*) und 798d 5 (*πλείστης εὐλαβείας δεόμενα*).

Im folgenden warnt Ar. nicht etwa vor einer Gefahr, die in seiner eigenen, soeben fixierten Methode vermieden werden müßte — dies geschieht erst 17a 10–17 —, sondern vor einer, die von außen kommt. Daß nämlich andere in pseudo-philosophischer Weise über das Thema reden und verantwortliche Männer sich dadurch täuschen lassen. Zugleich verhilft ihm dieser Blick nach außen zur Aufstellung eines neuen Satzes über seine eigenen philosophischen Logoi: sie müssen dem Thema zugehörig sein.

12,12 (17a 1) „des Philosophen“. Gegen das überlieferte *φιλοσόφου* ist an sich nichts einzuwenden. Aber in einer völlig hiatfreien Partie fällt der grobe Verstoß auf; also *φιλόσοφοι*. Dagegen ist Fritzsches *φιλοσόφου* in 16b 33 auf jeden Fall abzulehnen (s. auch Bendixen[2] 1856, 361).

12,13 (17a 1) „willkürliche Rede“: *εἰκῇ*. An der Stelle des Gorgias, wo Platon den echten, verantwortungsbewußten Redner schildert, sagt er sofort, dieser werde nicht *εἰκῇ* sprechen, sondern im Hinblick auf ein festes Ziel (503d 7). *εἰκῇ δὲ λέγουσιν, ὅταν μηδὲν ἔχωσι προκείμενον* (Top. 172b 15). Aus EE 1218b 23 (keiner beweist, daß Gesundheit ein Wert ist; das tut höchstens ein Sophist und Nicht-Fachmann, *οὗτοι γὰρ τοῖς ἀλλοτρίοις λόγοις σοφίζονται*) ergibt sich, daß unser ganzer Abschnitt eine Polemik gegen das sophistisch-rhetorische Scheinwesen ist, eine Polemik, die Ar. auch noch in EN X 10 wichtig genug erscheint. Kapp (7[11]) hat dies richtig erkannt und verweist auch auf Rhet. 1356a 27, wo gesagt ist, daß die Rhetoren sich aus *ἀπαιδευσία* und *ἀλαζονεία* in die politische Wissenschaft einschmuggeln (s. auch EN X 10, 1181a 15). Man darf auch an das Sophistenporträt in Met. IV 2, 1004b 17–26 denken (Sophistik = *φαινομένη σοφία*) und an ähnliches in Top. 165a 19–31. Es scheint mir nicht zum Duktus des Protr. zu passen, daß hier in EE irgendeine Beziehung, berichtigend, abweisend zu Protr. c. 10 zu finden sei (Jaeger [1]1923, 242[2]). Auch die neue Interpretation dieses Kapitels durch R. Stark gibt dafür keinen Anhaltspunkt und es bleibt auch bei Kapps (s. o.) Feststellung, daß hier in EE keine Polemik gegen Platon und die Akademie herausgelesen werden kann.

12,14 (17a 2) „ohne daß man es merkt“. Es ist grammatisch nicht unmöglich, aber doch sehr gezwungen, den Satz so zu verstehen: Weil der Sophist glaubt, ein Philosoph müsse Beweisendes vortragen, merkt er selbst nicht, daß er oft Sach-

fremdes sagt und das tut er aus Unwissenheit oder Großsprecherei. Daß er es selbst nicht merkt, würde höchstens für den Fall der Unwissenheit passen, aber nicht für den der Großsprecherei. Den Ausschlag gibt, daß die Erfahrenen sich täuschen lassen. Sie stehen also im Vordergrund und so verstehe ich: das übliche Bild, das man vom Philosophen hat, ist dies, daß er seine Aussagen begründet. Aber es reden ja auch Pseudophilosophen. Dabei stellt sich dann heraus, daß die Vertrautheit der Politiker mit der echten Philosophie doch nicht so weit reicht, daß sie den Schein durchschauen könnten.

12,17 (17a 5) „Möglichkeit". Das sind die in einer Polis führenden Leute, die durch den Besitz der Erfahrung charakterisiert sind (EN 1181a 12), während von Sophisten gilt: *πράττει δ'αὐτῶν οὐδείς* (EN 1181a 1) und daß sie keine Erfahrung haben (EN 1181a 21). *δυναμένους* heißt nicht: sie sind des Handelns fähig, denn diese Fähigkeit hat jeder Mensch, sondern sie haben die *δύναμις πρακτικὴ τῶν ἀρίστων* (Pol. VII 3, 1325b 11. 13), also die konkrete Machtstellung, die ihnen die Anwendung ihrer Erfahrung gestattet.

12,19 (17a 6) „können". Obwohl *δύνασθαι* ein konkretes Objekt im Akkusativ bei sich haben kann, halte ich doch Bendixens Parallele (Pol. VIII 6, 1341a 23: das Zuschauen *δύναται κάθαρσιν* oder 1339b 13 die Musik *δύναται παιδείαν*) nicht für richtig, denn da ist zu verstehen: das Zuschauen, die Musik hat die Fähigkeit zu bewirken. Aber in EE kann es nicht heißen: die Sophisten haben keine Fähigkeit, bei sich selbst einen schöpferischen Gedanken zu bewirken. So muß man Ellipse von *ἔχειν* annehmen. Beispiel: Rhet. 1415b 22 *τὸ πρᾶγμα ἔχοντες ἢ δοκοῦντες* sc. *ἔχειν*. — Auf Parallelen, die die Schätzung des *ἀρχιτέκτων* zeigen, verweist Fritzsche (Met. I 1, 981a 30; EN VI 8, 1141b 25. VII 12, 1152b 2). Näher aber liegt, in der gepflegten Sprache von Pol. VII ausgedrückt, der Gedanke: *μάλιστα δὲ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας* (1325b 23).

12,20 (17a 7) „Mangel an Schulung". Trefflich schon Giphanius (16. Jh.), zitiert von Burnet EN XXXIII: Vocat ille *παιδείαν* habitum quendam recte iudicandi de rebus omnibus quod docet doctrina Analytica; contra *ἀπαιδευσία* contrarius ab illo habitus dicitur, hoc est ignoratio doctrinae Analyticae.

12,24 (17a 11) „das Factum": *τὸ δεικνύμενον*. Da *δεικνύναι* mehreres bedeuten kann, muß man jeweils aus dem Zusammenhang erkennen, was gemeint ist. In diesem Abschnitt stehen sich gegenüber a) die höchste Leistung der philosophischen Methode, nämlich das *διότι* (dies ist die indirekte Form von *διὰ τί*) zu zeigen (*κυριώτατον τοῦ εἰδέναι τὸ διότι θεωρεῖν* Anal. Post. 79a 23) und b) die Phainomena, die hier als Korrektiv für das gesehen sind, was durch das syllogistische Verfahren erreicht werden kann. Herauskommen soll, daß etwas, was ursprünglich ungesichertes *φαινόμενον*, *λεγόμενον* war, durch die logischen Mittel zu etwas Gesichertem wird. Das Phainomenon — in der Ethik etwa eine bestimmte traditionelle „moralische" *δόξα* — ist so betrachtet etwas was ratione ac via „aufgezeigt" wird, durch Herausarbeitung des im „Verworrenen" steckenden echten Bestandes und durch Klärung des *διότι*, wobei dann nach aristotelischer Lehre nach Klärung des notwendigen Grundes das *ὅτι* von selbst aus dem Bereich des zu Erfragenden ausscheidet. Wir befinden uns hier noch in einer elementareren Situation als in EN 1095b 6, wo auch von *ὅτι* und *διότι* die Rede ist. Dort aber versteht Ar. offenbar unter *ὅτι* das was keine

ἀπόδειξις zuläßt, das *ἀναπόδεικτον*, das eine syllogistisch nicht mehr zu bearbeitende *ἀρχή* ist. Ar. sagt dies mit Bezug auf den Hörer seiner Vorlesung, der einen moralischen Grundhabitus bereits mitbringen muß, der auf Grund dieses *ὅτι* eigentlich kein *διότι* mehr braucht, wohl aber gerade wegen dieser seiner Grundausstattung leicht zur Erfassung des Theoretischen, der *ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι* gelangen kann. Von dieser Analyse des jugendlichen Hörers ist in EE keine Rede, sondern Ar. meint lediglich, es sei zweckmäßig auseinanderzuhalten das Verfahren *διὰ λόγων* und das was von diesem Verfahren betroffen wird, eben das *φαινόμενον*, das, als vom logischen Verfahren angegangen, ein *δεικνύμενον* ist.

Es läßt sich leicht zeigen, daß da wo der Wert der Erfahrung betont wird, Ar. der Naturforscher spricht. Das Methodenkapitel von EE unterscheidet sich gerade dadurch von den Abschnitten EN I 1 und 2. Man wird annehmen dürfen, daß Ar., als er EE konzipierte, auch an biologischen Problemen arbeitete, wie wir bereits an 1216a 2–9 beobachtet haben. Zu dem dort Gesagten fügen wir jetzt einen Abschnitt aus dem Anfang des IV. Buches der Pragmatie über die Entstehung der Tiere. Dort wird diskutiert, warum männliche und weibliche Lebewesen entstehen. Zuerst kommt ein *λεγόμενα*-Referat über vorsokratische Lehren (763b 20–764a 11); dann die Widerlegung; das tradierte Material wird also bearbeitet (764a 12–765b 5). Sodann entwickelt Ar. seine eigene Lehre a) *διὰ λόγων* (765b 5–766b 26), b) durch die *φαινόμενα* (766b 27–767a 35). Der Übergang von a) zu b) ist markiert: „Aus welchem Grunde nun (*διὰ τίνα αἰτίαν*) das eine Lebewesen männlich, das andere weiblich wird, ist hiermit gesagt. Das Gesagte aber wird bestätigt durch Erfahrungstatsachen" (766b 27–28).

12,25 (17a 11) „kurz zuvor": 1216b 26–35. *ἀρτίως* bei Rückverweisen ist bei Platon häufig, bei Ar. eigentümlicherweise nur in MM 1207b 18 und Top. 150b 18 (Band 8, 425; 73, 9, wo EE nachzutragen ist).

12,29 (17a 13) „widerlegen". Eine gute Parallele zu diesem bei Platon (Gorg. 508e 6–509a 7; Meno 97d 6–98a 4) vorgebildeten Gedanken bietet EN VII 3, 1146a 24–27: „Die Sophisten wollen mit ihren Schlüssen paradoxe Ergebnisse vorführen, um dann, wenn ihnen der Trick gelungen ist, als Geisteshelden dazustehen — und so führt der vollzogene Schluß zu einer Denkschwierigkeit, denn der Verstand fühlt sich wie geknebelt, wenn er einerseits bei dem Ergebnis nicht stehenbleiben will, weil es ihm widerstrebt, andererseits aber nicht vorankommen kann, weil ihm die Widerlegung nicht gelingt, *διὰ τὸ λῦσαι μὴ ἔχειν*." Siehe Band 6, 479; 144, 2. Ar. reduziert also in EE den Wert des Theoretischen sehr deutlich zugunsten der Empirie: ein Logos kann ein sophistischer Trick sein; die Phainomena einerseits und Einsicht in die Erfordernisse eines Beweises, in die Analytik, geben die Möglichkeit, den Trick zu durchschauen.

In EE scheint, wenn man den Ausdruck *πολλάκις μᾶλλον* genau nimmt, die Erfahrung nicht in jedem Falle den Vorrang zu haben — was freilich an der grundsätzlichen Bedeutung ihres Wesens nichts ändert. In De gen. an., im Bienenkapitel, formuliert Ar. radikaler. Er stellt z. B. fest, daß man bei den Bienen noch nie Begattung beobachtet habe (*ὦφθαι* 759b 22; vgl. 761a 8) und er schließt das Kapitel folgendermaßen: „So verhält es sich mit der Entstehung der Bienen und zwar a) *ἐκ τῶν λόγων* b) *ἐκ τῶν συμβαινόντων*. Aber die Beobachtung des Tatsächlichen ist noch nicht ausreichend. Sollte sie dies aber einmal sein, dann muß man dem Empirischen (*τῇ αἰσθήσει*) mehr

Vertrauen schenken als dem Theoretischen (*τῷ λόγῳ*) und den Logoi nur dann, wenn sie Erkenntnisse bringen, die mit den Erfahrungstatsachen im Einklang sind" (*ἐὰν ὁμολογούμενα δεικνύωσι τοῖς φαινομένοις*, 760b 27–33).

Eine Zusammenstellung der Äußerungen des Ar. in dieser Richtung (ratiocinationi saepe opponitur sensuum evidentia) bei Bonitz, Index 435a 45–b 9. Ich notiere noch ein Beispiel, wo in einen naturphilosophischen Zusammenhang Ethisches einbezogen ist. De gen. et corr. I 8, 325a 13–33 (Paraphrase): Die Eleaten haben behauptet, das Seiende sei Eines und unbewegt. Das war ihre Theorie (*λόγοι*) und damit haben sie den Bereich der Erfahrung (*αἴσθησις*) überschritten und ihn außer acht gelassen, in der Überzeugung, man müsse sich an die Theorie (*λόγος*) halten. Nun, theoretisch mag das stimmen, aber wenn man sich an die Empirie (*πράγματα*) hält, so grenzt ihre Lehre an Wahnsinn; denn kein Wahnsinniger entfernt sich so weit vom Faktischen, daß er Feuer und Eis für Eines hält. Nur auf dem Gebiete des menschlichen Handelns sind manche so wahnsinnig, daß sie die wirklichen *καλά* mit dem identifizieren, was sich ihnen infolge der Gewohnheit als *καλόν* darstellt.

12,33 (17a 17) „Analytik". Gemeint ist offenbar Anal. Pr. II 2, 53b 7: *ἐξ ἀληθῶν (προτάσεων) μὲν οὖν οὐκ ἔστι ψεῦδος συλλογίσασθαι, ἐκ ψευδῶν δ' ἔστι ἀληθές*. Die dort (II 2–4) von Ar. gegebenen Beispiele sind von Ross im Kommentar behandelt. Das Problem ist entscheidend geklärt durch G. Patzig, Ar. and syllogisms from false premisses (Mind 68, 1959, 186f.). Fritzsche verweist noch auf kurze Erwähnungen des in Anal. Pr. ausführlich Dargestellten in Anal. Post. 75a 3 und 88a 20. Die Analytik wird in allen drei Ethiken, jeweils aus anderem Anlaß, zitiert (MM 1201b 25; EE 1222b 38 = 27a 10; EN VI 3, 1139b 26. 32), und zwar in MM und EE die Priora (an der 2. Stelle von EE die Post.), in EN die Posteriora (*ἐκ προγινωσκομένων* = Met. 993b 31). Zu dem Zitat in MM vgl. Band 8, 379; 58, 2.

Der Sache nach ist hier zwischen den methodischen Ausführungen in EE und EN kein Unterschied. Denn nachdem Ar. in EN die Definition der Eudämonie erreicht hat, setzt er zu ihrer Überprüfung an (1098b 8–10) mit der Bemerkung – wie immer der schwierige Satz zu erklären sein mag – daß man über den Ausgangspunkt der Ethik, nämlich das *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*, nicht nur durch die Definition sich Klarheit verschaffen dürfe, sondern auch die *λεγόμενα* berücksichtigen müsse. Wohl aber ist in EE eine andere Akzentuierung zu beobachten: von Anfang an ist deutlich eine stärkere Hinneigung zu der Überzeugungskraft der Phainomena, wenn auch die völlige Entschiedenheit des Textes aus De gen. et corr. (s. o.) nicht vorliegt. Es scheint denkbar, daß die Formulierungen von EE in einer Phase entstanden sind, wo Ar. mit besonderer Eindringlichkeit (nach De part. an. I 5 könnte man von einer schmerzlichen Eindringlichkeit sprechen) die Erkenntnis gekommen war, daß in der Biologie die Geltung der syllogistischen Erkenntnisse durch die Macht der Fakten gebrochen werde. In EN dagegen bewundert man die Abgeklärtheit, die in der großartig einfachen Erkenntnis liegt, daß eben das Gebiet des Handelns ein Gebiet sui generis sei, bei dessen Erforschung volle Exaktheit weder gefordert noch erreicht werden könne. In EE den Naturwissenschaftler Ar. zu entdecken, wird nicht überraschen, nachdem sich in der modernen Forschung mehr und mehr herauszukristallisieren scheint, daß Ar. sich nicht erst in der letzten Phase seines Wirkens der Empirie zugewendet hat. – Über den spekulativen Zug auch in dieser „Empirie" sehr gut R. Stark (87–92).

Kapitel 7

12,35 (17a 18) „auch – noch". Spengel (598) bezeichnet das *καί* als ineptum und Susemihl streicht es; richtig dagegen Walzer (270[3]). Von den aristotelischen Pragmatien haben nur die beiden ausführlichen Ethiken, die Politik und die Metaphysik ein markiertes Prooemium. Die Pol. hat es in dem üblicherweise als Idealstaatsentwurf bezeichneten Teil VII 1, 1323b 37; 4, 1325b 33); im II. Buch der Met. – wenn wir vom A elatton absehen – bezeichnet Ar. das ganze I., also das Buch der *πρῶται ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι*, als Prooemium (995b 5: *ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις*). Über das Prooemium von EE könnte Ar. dasselbe sagen wie in Pol. 1323b 37: Wir haben ein Prooemium geschrieben, denn diese Dinge mußten berührt werden, wenn auch naturgemäß keine Vollständigkeit anzustreben war. Wir haben aber jetzt eine Grundlage, von der wir ausgehen können. In EE hat das Methodenkapitel (I 6) soeben die Grundlage geliefert für die neue, das *ἀγαθόν* betreffende, Gedankenwendung. Ar. hebt also dieses Kapitel heraus und sagt: auch dieses gehört noch zu den Dingen, die in einem Prooemium zu behandeln sind und jetzt fangen wir an.

Es wird kein Zufall sein, daß gerade die erwähnten Pragmatien des Ar. ein Prooemium haben, und kein Zufall die Stelle, an der es in Pol. und Met. steht. Man sieht, daß der Autor den Willen zur Form, zur Komposition hat. Wie weit dieser Wille durchgehalten wird, etwa bis zum Gelingen einer Großkomposition, das ist eine andere Frage. Schwerlich hat Ar. in ein „Vorlesungsmanuskript" den Satz eingetragen *πεπροοιμιασμένων δὲ καὶ τούτων*.

12,37 (17a 19) „die ersten". Die Anfangsformeln sind zusammengestellt bei Waitz, Organon II 395. – „bezeichnet haben": 1216b 32.

12,38 (17a 20) „in Richtung auf": *ἐπὶ τὸ σαφῶς*. Ich sehe keinen Grund, dies zu ändern. Auf die bei Susemihl verzeichneten Versuche, das *ἐπί* zu beseitigen, gehe ich nicht ein; insbesondere verdienen die abenteuerlichen Vorschläge Spengels keine Notierung. Bonitzens *καὶ τὸ σαφῶς* besticht, ist aber paläographisch unwahrscheinlich und *εὑρεῖν* bleibt auch dann noch schwierig. Auch die Versuche, aus 16a 32 das *προιέναι* hineinzubringen: *ζητοῦντες <προιέναι> ἐπὶ τὸ σαφῶς* Richards: *ζητοῦντες ἐπὶ τὸ σαφῶς <προιόντες> εὑρεῖν* Burnet (EN p. 14) sind zu gewagt und die Vermehrung der Partizipien bei Burnet überdies gegen den Stil. Abzulehnen auch Apelt[2] 1902, 11 *λήγοντες* statt *ζητοῦντες* („und endigen damit, daß wir die völlig deutliche Begriffsbestimmung finden"); denn dies ist unaristotelisch und die aus anderen Autoren beigebrachten Parallelen scheitern an *εὑρεῖν*. Die bei Kühner-Gerth 1, 504–5 vorgelegten Parallelen würden es rechtfertigen, *ἐπὶ τὸ σαφῶς* im Sinne eines einfachen *σαφῶς* zu fassen. Aber man kann zwar *καλῶς*, *εὖ* usw. *ζητεῖν* und z. B. leicht etwas finden, aber man kann weder deutlich suchen noch deutlich finden. Wohl aber kann man in Richtung des Deutlichen zu finden suchen so wie man Fehler machen kann in Richtung auf das Übermaß: EN 1118b 16; EE 1233a 38 (*ἐπὶ τὸ πλεῖον, τὸ μεῖζον*): *ἐπὶ τὸ μᾶλλον*: Rhet. 1389b 2. *ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον ξυντιθέναι, ἐπὶ τὸ μεῖζον κοσμεῖν*: Thuc. I 21.

13,1 (17a 21) „das bedeutendste": *μέγιστον*. Wie EE 1214a 32; 15a 34. Dazu Pol. 1282b 15; Stobaeus 131, 8: Band 8, 201; 13, 3. – Zu *τὸ ἄριστον τῶν ἀγαθῶν* siehe Band 8, 157; 8, 2 und Susemihl in seiner EE-Ausgabe p. 160 unten. – Wort-

stellung wie EE 1217b 26; Pol. VII 13, 1331b 27–28; Phys. I 1, 184a 16, II 1, 192b 11; EN VI 13, 1144a 6 u. a. – Zur Sache Arnim[6] 1928, 10.

Ar. ist also jetzt, anders als in MM und EN, von der pompös an den Anfang des Werkes gesetzten Eudämonie zum *ἀγαθόν* gelangt, was allerdings durch 1214a 8 vorbereitet ist.

13,5 (17a 24) „Gottheit". Schon an der Stelle, wo Ar. die Glückseligkeit nach der vermutlichen Auffassung des Anaxagoras beschreibt, erinnert er den Hörer daran, daß der Mensch nicht das Höchste ist (1215b 13). Jetzt nimmt er es auf zu dem Zweck, nach kurzem Blick auf die Eudämonie der über- und untermenschlichen Wesenheiten, das Thema ausschließlich auf die Eudämonie des Menschen festzulegen. In der Ausklammerung der Gottheit sind alle drei Ethiken conform, mit folgendem wichtigen Unterschied: MM (1182b 4) und EE distanzieren sich ausdrücklich von dem theologischen Thema; in EN geschieht es per silentium (denn 1099b 11–14 gehört nur wegen des Begriffes *ἀνθρώπινον* hierher). In der Ausklammerung der Tierwelt hinwiederum gehen EE und EN conform (1099b 32–1100a 1), während das Motiv in MM fehlt. Über das Gottesmotiv in MM siehe Band 8, 170; 6, 14 und 468. Aus EE 1245b 16–18 muß man schließen, daß Ar. auf der Stufe von EE die Lehre von der Glückseligkeit Gottes in Met. XII 7 und 9 zum mindesten bereits konzipiert hatte. Hier, in Buch I, bestand aber keine Veranlassung über die Andeutung von 17a 24 hinauszugehen.

13,7 (17a 26) „Pferd". Die Einteilung des Oberbegriffs Lebewesen in *πεζόν, πτηνόν, ἔνυδρον* ist seit Top. 143b 1 geläufig (auch Cat. 1b 18) und wird in den Biologica häufig verwendet. Es gibt, wenn auch nicht *εὐδαιμονεῖν* für die Tiere, so doch *εὐημερεῖν*, *εὐθηνεῖν*, *εὐετηρία*, und da der Mensch ja auch ein *ζῷον* ist, kann Ar. in der Ethik dieselben Wörter auch gelegentlich für den Menschen gebrauchen. *ὡς δ' εἰπεῖν ὅλως ὅταν καὶ κατὰ τοὺς ἀνθρώπους εὐετηρία ᾖ, καὶ τοῖς πλείστοις ἰχθύσι συμβαίνει εὐημερεῖν* (Hist. an. 601b 26, auf Wetter, Jahreszeiten usw. bezogen).

13,8 (17a 27) „des Seienden": *τῶν ὄντων*. Die Kritik an diesem Abschnitt, die O. Gigon 1959, 201–2 („mangelnde Klarheit, vage Ausdrucksweise") geübt hat, erledigt sich, sobald man erkannt hat, daß hier nicht nur von Gott und Mensch die Rede ist. Zu *τῶν ὄντων* ist nicht *ζῴων* zu verstehen, sondern das ist Neutr. pl. (Beweis 17a 32, 18b 7), und *ἐν τῇ φύσει* heißt nicht „die Tiere in ihrer Physis", sondern bedeutet den Gesamtbereich der Natur (*καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις— καὶ ἐν τῇ φύσει* Met. 984 b 15), wie bei Platon, nur daß dieser damit z. B. auf der Stufe des Phaidon (103b 5) die Ideenwirklichkeit gemeint hatte. Welches aber sind die Wesenheiten, die *θεῖα* heißen, wo also die Benennung anzeigt, daß sie an einem *θεῖον* participieren? Nun, das ist nach aristotelischer Lehre der Himmel und die Gestirnwelt (De coelo 286a 10; Met. 1074a 30. 1026a 18; Phys. 196a 33: *τὰ φανερὰ τῶν θείων, τὰ θειότατα τῶν φανερῶν*. EN VI 7, 1141a 34: *καὶ γὰρ ἀνθρώπου ἄλλα πολὺ θειότερα τὴν φύσιν, οἷον φανερώτατά γε, ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκεν*). Und wie es eine Eudämonie der Gottheit gibt, so auch eine des Himmels: *ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ* (sc. *τὰ ἐκεῖ*) *τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν αἰῶνα ἅπαντα* (De coelo 279a 20). Eben aber dieser *αἰών* ist ein gutes Beispiel dafür, daß in der Benennung das *θεῖον* liegt, denn in *αἰών* steckt *αἰεὶ εἶναι* und so ist der *αἰὼν ἀθάνατος καὶ θεῖος* (a. O. 279a 22–28). Und auch im Namen des Äthers liegt es, daß er ein *θεῖον* ist (a. O. 270b 1–24). Gigon hat den Sinn der Stelle verfehlt, wenn er sagt: „Die Eudaimonie hängt in 1217a 28 eher

verwirrend an einer Partizipation am θεῖον, und zwar manifestiert sich diese anscheinend beim Menschen sowohl in der ἐπωνυμία wie auch in der φύσις" (202).

In dem Abschnitt 17a 21–29 ist, wie wir gesehen haben, von vier Eudämonie-Trägern die Rede: θεός, θεῖα, Mensch, Tier, und da θεός und θεῖα ausdrücklich geschieden sind, liegt der Gedanke nahe, daß Ar. mit θεός die in Met. XII 7 beschriebene Gottheit und ihr Glück meint. Den übermenschlichen Wesen wird die Eudämonie naturgemäß nicht abgesprochen; sie geht nur nicht in das ethische Thema ein. Im Schlußteil von EN zeigt sich bei der Schilderung des theoretischen Lebens die Nähe von Gott und Mensch, wie sie auch in Met. 1072b 25 (ἡμεῖς ποτέ — ὁ θεὸς ἀεί) angedeutet ist. Und auch die Tiere haben Eudämonie, nur „eine andere", was Ar. sehr fein dadurch unterstreicht, daß er das Wort Eudämonie nun vermeidet und von μετοχὴ τῶν ἀγαθῶν spricht. Das kann vom Menschen gesagt werden und vom Tier, nur ist es eben bei diesem ἄλλη τις μηχανή.

13,13 (17a 30) „später". Zum zweitenmal (siehe 1216a 37) verschiebt Ar. eine Untersuchung auf später. In der Ethik studiert er nirgends die Eudämonie Gottes oder der göttlichen Himmelskörper. Also muß man an außer-ethische Untersuchungen denken: das wird die „Theologie" sein.

13,15 (17a 31) „des menschlichen Handelns". Die Einteilung in πρακτά — οὐ πρακτά ist formal eine Dihärese, aber deren erstes Glied spielt keine Rolle. Dies hat Rassow[1] 1858, 2 nicht gesehen und daher seine Bedenken. Mit dem was der Mensch handelnd verwirklichen kann, wird sich ja die Ethik in ihrem ganzen Umfang beschäftigen, z. B. EE II 6. Es geht vielmehr (bis 17a 35) nur um das was nicht in den Bereich menschlichen Handelns fallen kann. Wie im vorigen Abschnitt so wird also auch hier das Ethikfremde ausgeklammert. „Das sagen wir deshalb so . . ." bedeutet: „Von οὐ πρακτά sprechen wir deshalb, weil . . .". Das Folgende ist durchaus klar formuliert und Unordentliches, beinahe Verschrobenes (so Gigon a. O. 202) kann ich hier nicht entdecken. Ziel unseres Handelns also kann nicht sein 1. das in ontologischer Hinsicht höchstwertige Seiende; 2. das was nur κρείττονες ἡμῶν zu leisten vermögen. Ad 1. Der Satz διότι — ἀγαθῶν (17a 32–33). Er ist nicht so zu verstehen: einige der ὄντα, folglich auch einige der ἀγαθά — die ja auch ὄντα sind — haben keinen Teil an Veränderung. Dies wird ausgeschlossen durch EE 1214b 20: ohne Anteil an Veränderung gäbe es für uns Menschen kein ἀγαθόν (der Mensch aber ist ein κινούμενον, folglich . . .), was also für unsere Stelle bedeutet: was ἀκίνητον ist, hat nichts zu tun mit ἀγαθόν und kann also nicht Ziel unseres Handelns werden. Welches sind nun jene außermenschlichen ἀκίνητα, die keinen Anteil am ἀγαθόν haben, oder, wie Ar. sich ausdrückt, „die das ἀγαθόν nicht haben" (1218a 17) oder: „in denen das ἀγαθόν nicht ist" (1218a 37) oder: „die nicht ἀγαθά sind" (siehe 1218a 22 ἐν τοῖς ἀκινήτοις τὸ καλόν und, a 23, ἐκεῖνα (τὰ ἀκίνητα) μᾶλλον (καλά ἐστιν)? Bevor wir dies beantworten, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß mit ἀγαθόν hier immer gemeint ist jener Wert, der Telos für das menschliche Handeln ist, der für menschliches Handeln erreichbar ist; der Wert, dessen Studium in das Gebiet der Ethik und nicht der obersten Seinswissenschaft gehört: die Met. handelt nicht von den vier Ursachen der Physik, also auch nicht von der Zweckursache; die Met. handelt nicht von dem ἀγαθόν, das seine Stelle hat ἐν τοῖς πρακτοῖς καὶ τοῖς οὖσιν ἐν κινήσει, genauer: das als Telos das πρῶτον κινῆσαν ist; dieses aber (τὸ πρῶτον κινῆσαν) οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις (Met. XI 1, 1059a 34–38). Also: welches sind jene außermenschlichen ἀκίνητα, die als ἀκίνητα

vom Menschen nicht durch Handeln erreicht werden können? Das ist 1. die platonische Idee, wie sogleich in EE I 8 bewiesen wird (siehe 1218b 8), 2. das oberste unveränderliche Verändernde und sein Glück (daß dieses allerdings ὡς ἐρώμενον κινεῖ ist ein besonderer Fall, 1072b 3), 3. das Mathematische (Met. 989b 32), das nicht Gegenstand des πράττειν, sondern des θεωρεῖν ist, so wie auch gegenüber der Gottheit menschliches „Handeln" nur in Form der θεωρία möglich ist. Die Gottheit hat — man kann auch sagen, sie ist ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος (Met. 1072b 30). Dieses Leben ist höchste Eudämonie — man kann aber auch sagen: Gott ist höchste Eudämonie. Das aber ist kein τέλος οὗ ἕνεκα für uns. — Die tiefe Erkenntnis des Ar., daß die Mathematik zwar nicht mit dem ἀγαθόν, wohl aber mit dem καλόν zu tun hat (Met. XIII 3, 1078a 31—b 5) können wir hier nicht weiter verfolgen. — Ad 2. Was dem Handeln von κρείττονες erreichbar sein soll, kann man nicht genau sagen. Gigon (a. O. 202) denkt an die Region der Gestirne und den Äther. Das ist durchaus möglich. Aber ich kenne keine Aussage des Ar., welche diese dem Menschen als κρείττονες gegenüberstellt. Normalerweise versteht der Grieche darunter Götter, Dämonen, Heroen. So unterscheidet Platon einmal (Tim. 77c 6) die νέοι θεοί, als κρείττονες, von uns, den ἥττονες. In De coelo II 12 spricht Ar. den Gestirnen p. a. zum Menschen und zu den Pflanzen πρᾶξις und ζωή zu (292a 21; b 1 ἄστρων πρᾶξις) und verwahrt sich dagegen, daß sie für ἄψυχα gehalten werden. Dem Zusammenhang nach wird es sich da um die verschiedenen Bewegungen handeln, die sie leisten.

13 20 (17a 35) „Da aber". Nachdem Ar. die Eudämonie bereits im Anfang als ἄριστον bezeichnet hat (1214a 8. 32; 15a 34), ist es selbstverständlich, daß er jetzt (17a 21) wiederum den Superlativ gebraucht und ihn als opinio communis bezeichnet. Er schränkt ihn allerdings sogleich ein auf den menschlichen Bereich (17a 22) und überschreitet damit doch wohl kaum den Umfang der op. communis. Nachdem er diese Einschränkung durch zwei Gedankengänge (17a 22—35) erklärt hat, rechtfertigt er, διὰ λόγων, die Anschauung, daß die Eudämonie ἄριστον ist (17a 35—40). Dazu benützt er die Begriffe, die er an vielen anderen Stellen anders nennt, nämlich τέλος und τὰ πρὸς τὸ τέλος. Am nächsten kommt der Formulierung von EE ein Abschnitt aus De coelo (292b 6): ἡ δὲ πρᾶξις ἀεί ἐστιν ἐν δυσίν, ὅταν καὶ οὗ ἕνεκα ᾖ καὶ τὸ τούτου ἕνεκα. Und der Gedankengang lautet mit einer Ergänzung, die Ar., weil selbstverständlich, wegläßt: Gesundheit und Reichtum sind Güter, die erreicht werden können. Der Mensch setzt sie sich als Telos und gebraucht die entsprechenden Mittel zum Zweck. Also gehört auch die Eudämonie, ⟨da die Doppelheit τέλος — τὰ πρὸς τὸ τέλος auch bei ihr gegeben ist⟩ zu den ἀγαθὰ ἀνθρώπῳ πρακτά. Da aber Ar., wie gesagt, bereits im Eingang des Werkes den Superlativ verwendet hatte, sagt er nicht: sie ist auch ein ἀγαθὸν πρακτόν, sondern sie ist ἄριστον. Eine „Hierarchie" der Zwecke, wie sie im Anfang von EN aufgestellt wird, will uns Ar. hier nicht erraten lassen, wie Gigon (a. O. 202) meint, sondern sie ist hier wegen der vorwegnehmenden Eingangs-Aussage (1214a 8) unmöglich. Darum lautet denn auch das nächste Thema, das Ar. angeht, nämlich die Auseinandersetzung mit Platon, nicht wie in EN: περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, sondern: περὶ τοῦ ἀρίστου. (1217b 1).

Kapitel 8

18,29 (17b 1) „das Wesen". Das 8. Kap. ist zuletzt, zusammen mit den Paralleltexten (MM 1182a 31–83b 8, 1205a 8–11; EN 1096a 11–97a 13) von O. Gigon (a. O. 203–206) untersucht worden mit dem Ziel, von der Sokrates-Doxographie bei Ar. eine über Deman (1942) hinausgehende genauere Vorstellung zu bekommen. Das *ἀγαθόν* wird, so führt er (181) aus, von Platon als *εἶδος χωριστόν* definiert, von Sokrates als ein *καθόλου* (womit sich Ar. durchaus befreunden kann, während er die Konsequenz, daß dann das *ἀγαθόν* Gegenstand einer Wissenschaft ist, bekanntlich ablehnt), von Ar., gegen beide, als *τέλος τῶν πρακτῶν*. Ausgehend von den bekannten Met.-Stellen erkennt Gigon innerhalb der ideenkritischen Partien der drei Ethiken da wo vom *καθόλου, κοινόν* die Rede ist, Auseinandersetzung mit Sokrates, im Gegensatz zur bisherigen Forschung. So hat z. B. von Arnim[6] 1928, 53 in den Paralleltext von MM, da wo vom *κοινὸν ἐν ἅπασιν ἐνυπάρχον ἀγαθόν* die Rede ist, Polemik gegen Speusipp vermutet, was ich in Band 8, 171 kurz als unbeweisbar bezeichnet habe. Und dasselbe gilt für Arnims These, daß in EE an den entsprechenden Stellen gegen Xenokrates polemisiert werde. Ich komme darauf nicht mehr zurück. Zu Gigon wird im einzelnen noch Stellung zu nehmen sein.

Bevor Ar. die Polemik gegen die (für die Ethik des *ἀνθρώπινον ἀγαθόν* nicht brauchbare) Auffassung des obersten Gutes als einer allgemeinen Wesenheit (EN 1096a 11 *τὰ καθόλου ἐπισκέψασθαι*) beginnt, referiert er die Hauptthese (17b 1–15). Das Ergebnis der Polemik faßt er in drei Punkten zusammen (18b 7–12): weder die Idee (das *ἀγαθὸν κοινὸν χωριστόν*) noch der Allgemeinbegriff „Gut" (das *κοινὸν ἀχώριστον*) ist oberster Wert, sondern das *οὗ ἕνεκα ὡς τέλος*. Und diese drei Punkte sind tatsächlich behandelt worden: A) 1217b 2–18a 38. B) 1218a 38–b 4. C) 1218b 4–7. So, im Wesentlichen richtig, auch v. Arnim. a. O.

18,31 (17b 2) „drei". Soweit ich sehe teilt heute niemand mehr die Ansicht Fritzsches, daß damit auf 1214a 32 (3 Hauptgüter: Wissen, Tugend, Lust) zurückgegriffen werde, was Fr. dann zu einer abenteuerlichen Erklärung des folgenden „nämlich" gezwungen hat. Wir befinden uns jetzt nicht mehr im Bereich der *κοιναὶ δόξαι*, sondern der philosophischen und die Zusammenfassung (1218b 7–12) zeigt, welche drei *δόξαι* gemeint sind. — Die Sprache wird jetzt platonisch. Wenn das eigentliche Schulgespräch beginnt, ist für Isokrates kein Platz. Die schweren Hiate setzen ein.

18,32 (17b 3) „allerhöchstes": *ἄριστον πάντων*. Siehe zu 16b 26.

18,33 (17b 4) „das erste". Obwohl das ganze Referat der platonischen Eidoskonzeption gilt und obwohl der Gebrauch von *φασί, ἔνιοι, τινές* bei Ar. nicht ausschließt, daß ein einzelner Philosoph gemeint ist (Ar. denkt eben häufig an *οἱ περί τινα*), muß doch festgestellt werden, daß wir aus unseren platonischen Texten die These, die Idee sei das *πρῶτον*, nicht kennen. Gerade dies aber ist der Kernpunkt des ganzen Abschnitts, da auch die „Teilhabe" damit verbunden ist (17b 11–13). Man wird also, trotz Gigon, der vereinfachend von Platon spricht, entweder an nicht schriftlich fixierte Lehre oder an Platoniker denken müssen, was nicht ausschließt, daß Ar. selbst sich noch zu diesen rechnet, obwohl er die Ideenwirklichkeit ablehnt. Er kann sich mit einer gewissen Lebendigkeit noch an die Akademie-Diskussion erinnern. Davon wird gleich noch zu sprechen sein.

13,34 (17 b 5) „Anwesenheit, Ursache". Von der Idee her bekommen die erkannten Dinge ihr Dasein und ihr Wesen (Plato, Rep. 509 b 6—8). Sie ist für alle Dinge *πάντων τῶν ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία* (Rep. 517 c 2—5). Einen schönen Gegenstand macht die Anwesenheit jenes An-sich-Schönen (= der Idee: *ἐκείνου τοῦ καλοῦ παρουσία*) schön (Phaedo 100 d 5), eine Stelle, die Ar. mit Nennung des Dialogs dreimal paraphrasiert (Met. 991 b 3. 1080 a 2; De gen. et corr. 335 b 10). Die Idee als *αἴτιον* war Gegenstand der letzten Vorlesung Platons „Über das Gute", da sie nach Alexander von Aphrodisias *περὶ αἰτίων* handelte. — Die von Victorius bezeugte Variante *τοῦ ἀγαθοῖς εἶναι* ist Konjektur nach 17 b 8. Siehe EN 1095 a 28.

13,36 (17 b 6) „Idee". Zur Bezeichnung der platonischen Idee hat Ar. eine Reihe von Möglichkeiten. Es ist auffallend, daß er sie als *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* (so Plato, Rep. 505 a 2. 508 e 2; niemals *εἶδος τοῦ ἀγαθοῦ*) nur in MM (1182 b 10 = *ἀγαθὸν οὗ τἆλλα μετασχόντα ἀγαθά ἐστιν*) und in EE bezeichnet.

13,37 (17 b 6) „Wenn ich sage". Ich kenne keine andere Stelle im Corpus, wo Ar. sich in das Referat über einen anderen Philosophen in dieser Weise (im Stile von MM) verdeutlichend einschaltet. Wie wenn er selbst im diskutierenden Akademikerkreise säße. Daher halte ich, gegen Fritzsche, im unmittelbar Vorhergehenden an der Lesung der Hss *ὑπάρχει* fest.

14,1 (17 b 9) „von dieser". *κατά* + Gen.: Bonitz[3] 1866, 785. EE 1208 b 4 *πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν*. „Nur der *ἰδέα τἀγαθοῦ* kommt das Prädikat *ἀγαθόν* in unbeschränkter Gültigkeit, *μάλιστα ἀληθῶς*, zu (Bonitz a. O. 786).

14,3 (17 b 10) „Teilhabe, Ähnlichkeit". Die einzige Stelle in den drei Ethiken, wo der Zentralbegriff Platons durch das Wort *μετοχή* ausgedrückt ist. Bonitz verzeichnet nur noch Met. 1030 a 13. Auch *μέθεξις* findet sich in den Ethiken nicht. *μετοχή* zur Bezeichnung der Beziehung der Einzeldinge zum Eidos gebraucht Platon selbst nicht, sondern er sagt *μέθεξις*, *μετάσχεσις* und *μετάληψις*. Wenn das Polyxenos-Zitat bei Alexander (in Met. 84, 7—85, 12 H) wörtlich ist, hätte der mit Platon gleichzeitige Sophist *κατὰ μετοχήν* gesagt.

Aber das Verhältnis der Einzelwerte zum höchsten Wert ist nicht nur das der Teilhabe, sondern auch das der Ähnlichkeit (*ὁμοιότης*). Die Reihenfolge (erst Nennung der Teilhabe, dann der Ähnlichkeit) stimmt auffallend mit dem platon. Parmenides überein (130 e 6 + 132 d 3) und ebendort finde ich auch den einzigen Reflex der bei Platon sonst nicht zu belegenden Lehre von der Ähnlichkeit der Einzeldinge mit ihrem Muster: „Jene *εἴδη*", meint Sokrates, „stehen wie Musterbilder in der Gesamtnatur; die Einzeldinge aber gleichen den Ideen, sind Abbilder (*ὁμοιώματα*), und das was wir als Teilhabe (*μέθεξις*) der Einzeldinge an den Ideen bezeichnen, ist nichts anderes als daß die ersteren den letzteren gleich werden" (132 d 1—4). Auf Grund dieser These — sie wird wie die der *μέθεξις* im Parmenides durch das Argument des „dritten Menschen" erledigt — dürfte man in EE das *καί* explicativ fassen, also „gemäß einer Teilhabe, d. h. einer Ähnlichkeit".

14,4 (17 b 10) „das erste Gut": *πρῶτον*. Es könnte auch *πρότερον* heißen (Wilpert, Zwei Fr. 154; daher Spengels Konjektur in 17 b 13 falsch). Das ist der Punkt — die Idee als Prinzip —, auf den es in diesem Referat vor allem ankommt. Darum folgt die Erläuterung, mit einem Argument, das wir aus Platon, dem Protreptikos und anderwärts bei Ar. (z. B. Top. 141 b 28; Cat. 14 a 29—35; Phys. 260 b 17—19; Met.

XI 1, 1059 b 28—31; Pol. 1253 a 18—25) kennen. Für unseren Zweck am belehrendsten ist Met. V 11, 1019 a 2—4: „Von ‚früher — später' kann man auch sprechen in Bezug auf die Wesensbeschaffenheit. ‚Früher' bedeutet dann das was ohne das andere sein kann, während dieses ohne jenes nicht sein kann. *ᾗ διαιρέσει ἐχρήσατο Πλάτων*. Diese Diärese findet sich in den erhaltenen Schriften nicht. Nun steht aber bei Sextus Empiricus X 269 folgendes: „Die Gattung ist jeweils früher als die unter sie gesetzten Arten; hebt man also die Gattung auf, so werden mit ihr alle Arten aufgehoben (*ἀναιρουμένου — συναναιρεῖται*), während die Aufhebung der Art nicht auch die der Gattung bedeutet". Wenn Wilpert (Zwei Fr. 148), woran ich nicht zweifle, mit der Zuweisung dieses Stückes an Platons Altersvorlesung recht hat (siehe auch Ar., *Π. τἀγαθοῦ* fr. 2, p. 113 Ross: *τὰ γὰρ ἁπλούστερά τε καὶ μὴ συναιρούμενα πρῶτα τῇ φύσει*), so wäre damit das Zitat in der Metaphysik verifiziert. Eben dieses Gedankens bedient sich aber Ar. selbst im Dialog Über die Gerechtigkeit (fr. 86 R. 4 Ross) und im Protr. (38, 10—14 P): „Das Frühere ist in höherem Grade Ursache als das Spätere, denn hebt man jenes auf, so wird zugleich dasjenige was sein Sein aus jenem herleitet (*τὰ τὴν οὐσίαν ἐξ ἐκείνων ἔχοντα*), mit aufgehoben, mit den Zahlen die Linien, mit den Linien die Flächen, mit den Flächen die Körper" (Übs. W. Jaeger[1] 1923, 96). Der Ar. des Protr. spricht also „noch selbst von diesem Früher und Später, das er gleichsetzt dem Mitaufgehobensein, bzw. Nichtmitaufgehobensein, er denkt also noch ganz platonisch" (Wilpert a. O. 151). In EE widerlegt Ar. dasselbe Argument (18a 1f.), was also Selbstkritik bedeutet (s. auch *Π. ἰδεῶν* fr. 4, p. 126 Ross). In dem Referat tritt es, wie wir sehen, in Verbindung mit Methexis und Chorismos (17b 14) auf. Dazu Wilpert (a. O. 156): „Dieses Losgelöst-gedacht-werden-können bedeutet für die rationalistisch-realistische Denkweise Platons auch ein *χωρίς*-sein. Die Methexis erweist sich als das Gegenstück zum Chorismos. Das Kriterium aber für beide ist das *συναναιρεῖσθαι*. Was mit dem anderen aufgehoben wird, *μετέχει*, es hat, wie Ar. im Protr. (s. o.) sagt, *τὴν οὐσίαν ἐξ ἐκείνου*; das Frühere und Einfachere aber wird nicht mit aufgehoben, es kann *χωρίς* gedacht werden und ist in seinem Seinsbestand losgelöst von dem, was an ihm teilhat."

Gigon bemerkt zu diesem Referat lediglich (206), es erinnere von weitem an Met. I 6 (gemeint ist wohl 987 b 9). Dies ist mir unverständlich und darf durch das oben Ausgeführte als widerlegt gelten. Daß die ab 1218 a 1 folgende Polemik nicht Punkt für Punkt auf das Referat eingeht, führt ihn sogar zu der Behauptung, daß in EE I 8 „Referat und Polemik gar nicht ursprünglich zusammengehören, sondern erst vom Redaktor des Buches zusammengestellt worden sind." Wir werden uns damit noch zu beschäftigen haben. Für jetzt nur dieses: was den Redaktor betrifft, so zeigt auch dieser Aufsatz Gigons mit großer Klarheit, daß er mit einem ursprünglich vorhandenen, offenbar klaren und eben des Philosophen würdigen Grundtext der Pragmatien rechnet, den dann (auch im Falle der drei Ethiken) Redaktoren bald so bald anders, jedenfalls aber mit mangelhaftem Verständnis, zusammenzustückeln unternommen haben. Das erinnert an den Urhomer und die Iliasredaktoren. Einen Redaktor nachzuweisen bedeutet an dem vorhandenen Text Mängel feststellen, die zu dem Schlusse zwingen, Ar. könne das nicht selber geschrieben haben. Dann muß aber die Kritik so weit eindringen, daß die Mangelhaftigkeit des Textes klar zutage tritt. In dieser großzügigen und in vielem erhellend wirkenden Abhandlung hat aber Gigon, wie mir scheint, mit zu leichter Hand über die Texte hingestreift.

14,14 (17b 17) „logisch – abstrakten Charakter". Während gleich nachher (17b 21) λογικός einen abwertenden Sinn hat, ist dies hier nicht der Fall. An die platonische Eidos-Theorie kann man nicht heran mit λεγόμενα und φαινόμενα; sie selbst ist ja entstanden, indem Platon die naturwissenschaftliche Empirie der Ionier verließ und „in die λόγοι floh" (Phaedo 99e 5; 101a 1). Zu Met. XIII 5, 1080a 10 (περὶ μὲν τῶν ἰδεῶν . . . καὶ διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων ἔστι πολλὰ συναγαγεῖν) bemerkt Ross mit Recht, Ar. meine, that he could produce arguments which would meet the Platonists more on their ground and would have the precision that comes from abstraction. Siehe auch Waitz, Organon II 353–355, sowie Ross zu Phys. 202a 21; Met. 987b 31. 1029b 13.

Die in EE folgende Begründung halte ich nicht für eine allgemeine Feststellung. sondern beziehe sie auf die Ideenkritik: die dialektischen Argumente sollen so sein. daß sie die platonische Theorie widerlegen und sie müssen κοινοί sein, da es sich bei dieser Theorie, rund gesagt, um eine καθόλου-Spekulation handelt (vgl. auch Phys. 200b 12–25). Ar. sagt damit nicht, die Ideenkritik dürfe nur in den logischen Schriften behandelt werden, sondern nur: sie ist zu behandeln κατὰ ταύτην τὴν ἐπιστήμην. Vgl. Owen 1960, 167.

14,18 (17b 21) „reine Abstraktion": λογικῶς καὶ κενῶς. Dieselbe Ausdrucksweise auch in De anima 403a 2; dazu Theiler in Band 13, 89; 6, 32. Die Ablehnung ist so kräftig wie 1217a 1–3 die der Pseudophilosophen, aber nicht von der ironischen Wucht wie in Anal. Post. 83a 33. In MM ist kein solcher Ton, aber auch nicht in EN. Dort haben wir zwei Aussagen: a) den doxographischen Bericht 1095a 26–28 und b) das berühmte Bekenntnis der Freundschaft zu Platon, das jene irritieren muß, die annehmen, daß Ar. sich zunächst nur ganz sachte von der Ideenlehre entfernt. sie z. B. im Protr. sogar noch bejaht, und erst dann zunehmend radikaler geworden sei. Die Berichte a) und b) sind zuletzt von Gigon (a. O. 194–195) behandelt. Er hält sie für unvereinbar und zieht den weittragenden Schluß: daß Ar. „die beiden Stellen in der Weise niedergeschrieben habe, wie wir sie lesen, ist ausgeschlossen. Der Redaktor hat Stücke aus verschiedener Zeit und Stimmung aneinandergeschoben". Ich möchte die Aussage a), die „ironische" und daher nicht zu b) passende, erneut prüfen. Das gehört in den Rahmen von EE wegen der Redaktor-These. In a) konfrontiert Ar. die Meinung der Vielen (1095a 21–26) mit der der Weisen. Die Vielen werden, so meint Gigon, sympathisch charakterisiert, während die Weisen lächerlich gemacht werden. Ich denke, das Gegenteil läßt sich beweisen. Die Schilderung der Vielen hat folgendes Kolorit: sie halten sich an das Handgreifliche, an Lust, Reichtum, Ehre. Diese verfehlten Ziele alle aufzuzählen lohnt gar nicht, daher die Abkürzung „usw." (1095a 23); ja sie wissen gar nicht, was sie wollen: ein und derselbe hält je nach persönlicher Situation verschiedenes für wertvoll. Daß gerade dies letztere für Ar. unverzeihlich ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. „Da sie also nicht wissen, was sie wollen, bestaunen sie jene die μέγα τι καὶ ὑπὲρ αὐτοὺς vortragen (nämlich die Platoniker – oder Platon, darauf kommt es nicht an). Auch die Platoniker haben, wie sich hernach herausstellt, unrecht; insofern sind also die beiden Parteien gleich. Wenn die Lehre der Platoniker ein μέγα τι ist, so könnte das, isoliert betrachtet, Ironie sein. Aber das folgende schließt es aus: ὑπὲρ αὐτοὺς λέγειν heißt nicht „über die Köpfe wegreden", in welchem Falle es die Philosophen träfe, die also mit Rhetorik imponieren möchten. Sondern es trifft die Zuhörer, deren Ver-

stand nicht ausreicht. Man braucht nur Stellen zu vergleichen wie Isocrates IV 11, XV 138, Ep. IV 8 und Thuc. II 35, 2 (*εἴ τι ὑπὲρ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀκούοι*). An keiner Stelle wird der abgewertet, der durch sein Können über den anderen steht, sondern eben jene anderen. Und wenn die Vielen jene Philosophen bestaunen, die etwas Bedeutsames vortragen, was sie, die Vielen, nicht capieren, so ist also dieses Staunen nicht echt und bereitet nicht, nach der berühmten Lehre des Ar. eine mögliche tiefere Erkenntnis vor, sondern es ist das mit offenem Munde Bestaunen. Ar. behandelt also die Platoniker nicht an der einen Stelle (a) ironisch und in (b) freundschaftlich. Im übrigen ist es, und zwar auf Grund der Grammatik, nicht einmal so gewiß wie Gigon („zweifellos" 194) meint, daß mit denen die *μέγα τι* vortragen tatsächlich die Platoniker gemeint sind und nicht vielmehr Leute von dem in EE (1216b 40–17a 7) gezeichneten Typus. Es heißt nicht *ἔνιοι γάρ* (1095a 26), sondern *ἔνιοι δέ*, das *οἱ μέν* von a 22 aufnehmend. Spengel[2] 1864, 203 wollte seinerzeit *δέ* in *γάρ* ändern, aber soweit ich sehe, hat dies niemand ernstgenommen. Damit entfällt der von Gigon postulierte Redaktor.

14,18 (17b 22) „Darüber": *περὶ αὐτοῦ*. Ebenso sorglos wie b 19, wo Spengel überflüssigerweise *αὐτῆς* vorschlägt. Die Varianten *περὶ αὐτῶν*, *αὐτῆς* in b 22 sind Konjektur.

14,19 (17b 22) „auf viele Weisen". Darunter versteht Ar. „die Widerlegung der Ideen vom logischen, vom ontologischen und vom physikalischen Standpunkt aus, was in der Metaphysik deutlich geschieden wird" (W. Jaeger[1] 1923, 267).

14,19 (17b 22) „in den exoterischen Schriften". Das viel verhandelte Problem. was darunter zu verstehen sei, möchte ich nach Band 6, 274–275 nicht wieder aufnehmen, sondern begnüge mich mit einem Verweis auf die kritischen Beiträge von I. Düring (Gnomon 29, 1957. 184–185). Von einer ganz unerwarteten Seite geht W. Wieland an das Problem heran (Hermes 86, 1958, 323–346). Er erinnert an die antiken Nachrichten, denen zufolge Ar. während seines ersten Athener Aufenthaltes (Düring, Biogr. tradition 389; W. Jaeger, Ar.[2] 436), also als Platonschüler, eine Rhetorikschule in Konkurrenz zu Isokrates gegründet habe. Durch eine scharfsinnige Analyse der Rolle der Rhetorik in der aristotelischen Philosophie kommt er dann zu der These, daß sich hinter den exoterischen Schriften eben „der literarische Niederschlag jener Zeit, in der Ar. als Rhetoriklehrer auftrat, verbirgt" (337). W. bestreitet nicht, daß da auch Außerperipatetisches – besser Außerakademisches, wenn man nicht mit Fortführung der Rhetorik-Schule auch im zweiten Athener Aufenthalt rechnet – zur Sprache kam; seine Deutung würde vielmehr ermöglichen, in den exoterischen Schriften Werke des Ar. selbst zu erkennen mit teils akademischen, teils außerakademischen = nicht streng philosophischen Gehalten. Daß im besonderen auch die Ideenlehre nicht nur eine innerakademische Angelegenheit war, könnte wohl durch Phaedo 76d 8, 100b 5 gestützt werden, dagegen schwerlich durch die rhetorischen *ἰδέαι* des Isokrates (342). Wohl aber ist an Antisthenes, Kephisodor und Polyxenos zu denken. Gegen letzteren als Urheber des Arguments vom dritten Menschen hat sich allerdings mit Erfolg Wilpert gewendet (Philologus 94, 1941, 51–64); doch wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß man die platonischen Ideen auch in Sophistenkreisen diskutierte.

Nach W. Jaeger[1] 1923, 267 bezieht sich Ar. in EE auf seinen Dialog Über die Philosophie, was nach fr. 11 W nicht wird bestritten werden können. Wohl aber ist

fraglich, ob Ar. hier und in Met. XIII 1, 1076a 28 (*τεθρύληται γὰρ τὰ πολλά* — nämlich über die Ideen — *καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων*) nur dieses Werk meint und nicht etwa auch an *Π. ἰδεῶν, Π. τἀγαθοῦ* und auch an jene Logoi von Außenstehenden (s. o.) denkt, die doch zumindest in dem Sinn keine Außenstehenden waren, als sie es in dem Augenblick, wo sie sich mit den Ideen beschäftigten, nicht mit eigenen Findungen zu tun hatten, sondern in die Esoterik der Akademie eintraten. — Es darf daran erinnert werden, daß „exoterische Schriften" auf keinen Fall „meine Dialoge" bedeutet (Düring a. O. 185) und daß nicht einzusehen ist, warum Ar., wenn er hier in EE nur seinen Dialog Über die Philosophie zitieren wollte, sich nicht derselben eindeutigen Form bedient haben sollte wie in der Physik (194a 36 *εἴρηται ἐν τοῖς Περὶ φιλοσοφίας*). S. a. u. zu 18b 34.

14,20 (17b 23) „nach strenger Methode": *κατὰ φιλοσοφίαν*. Zu diesem Ausdruck Bonitz-Index 99b 33. 821a 18. Worauf sich dies bezieht, ist durch W. Jaeger (Studien 134) festgestellt, der im Anschluß an Diels (1883, 490) treffend formuliert: „Dies sind die ‚nach aristotelischer Methode angestellten Deduktionen' (Diels), die sich von den *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, welche vom *ἔνδοξον* ihre *ἀφορμή* nehmen und daraus in sophistisch-dialektischer Weise ihre Schlüsse ziehen, unterscheiden wie die *ἐπιστήμη* von der *δόξα*". Welche Partien der Metaphysik gemeint sein können, hängt von der Klärung der relativen Chronologie ab und braucht jetzt nicht weiter verfolgt zu werden. An die Große Ethik denkt Ar. nicht. Daß keine der späteren Ethiken die frühere zitiert, ist bekannt und dürfte sich daraus erklären, daß weder MM noch EE von Ar. für die Veröffentlichung bestimmt waren; sie sind liegen gebliebene Schriften, denen die in EN deutlich spürbare vervollkommnende Hand fehlt, was für die Textkritik von größter Bedeutung ist.

14,22 (17b 24) „doch wohl." *μήποτε* ohne Verbum: Pol. 1265a 28, wenn auch dort die syntaktische Funktion eine andere ist. Kühner-Gerth 2, 396, A. 5.

14,22 (17b 25) „unbrauchbar". Beide Abschnitte: 1217b 20–23 (I) und b 23–25 (II) legen offenbar die Disposition des folgenden fest. Weil beide Abschnitte eng zusammengehören (*πρῶτον — ἔπειτα*; die Gedankenstriche bei Susemihl sind sinnlos), kann Ar. mit Beziehung auf den ersten fortfahren *πολλαχῶς γάρ* (b 25), was Susemihl nicht gesehen hat, wenn er *πολλαχῶς τε* schreiben möchte. Abschnitt I behandelt Ar. in sieben Argumenten, von 1217b 25–18a 33, Abschnitt II von 18a 33–38.

14,24 (17b 25) „In vielfachen". Die Paralleltexte sind MM 1183a 9–12: EN 1096a 23–29: Top. 107a 3–12. Zu MM: Band 8, 176; 8, 3; 172; 7, 1. Gigon (a. O. 209) hat, wie ich meine, nicht genügend berücksichtigt, daß der Aufbau in MM sich insofern radikal von EE und EN unterscheidet als in diesen beiden die Diskussion nicht unter die Überschrift gestellt ist: „Von welchem *ἀγαθόν* hat die politische Wissenschaft zu handeln?" Diese Fragestellung ist auch letztlich der Grund dafür, daß es in MM gegen EE und EN nicht die Parallelisierung gibt: das *ὄν* ist kategorial gegliedert — und das *ἀγαθόν* ist kategorial gegliedert.

14,26 (17b 27) „anderswo". Dieser Verweis ist trotz seiner anscheinenden Unbestimmtheit recht wertvoll. Denn er gestattet den Schluß, daß die auch in anderen kurzen Partien der drei Ethiken zu beobachtende Formelhaftigkeit oder Typisierung (Band 8, 146. 179. 184 u. a.) daraus zu erklären ist, daß verlorene Werke des Ar. dahinterstecken. Hier in EE denkt man naturgemäß sofort an die Kategorienschrift.

Aber mir scheint der Ausdruck „die Kategorien sind *διῃρημέναι*“ genauso zu erklären wie *αἱ κατηγορίαι διαιρεθεῖσαι* in De anima 402 a 25. 410 a 15 und die *διῃρημένοι βίοι* (s. zu 15 a 26). Nämlich: die Kategorien waren unter vielem anderen auch irgendwo in den 17 Büchern *Διαιρέσεις* behandelt, aus denen in MM I 2 die *διαιρέσεις ἀγαθῶν* zitiert werden (Band 8, 186). Nach Stob. 137, 8 gab es noch viele andere Gütereinteilungen, weil es ja nicht nur eine Gattung davon gebe, *ἀλλὰ κατὰ τὰς δέκα λέγεσθαι κατηγορίας*. Theiler hat in Band 13, 88 mit Recht bemerkt: „Faustregeln über die Kategorien müssen zu internem Gebrauch früh niedergeschrieben worden sein und es scheint, daß noch Eudemos (Simplicius in Phys. 74, 21 D = fr. 35 Wehrli) sie kennt, falls an dieser Stelle *διαίρεσις* nicht einfach *κατηγορία* bedeutet wie Top. 120 b 36. 121 a 6.

Selbst in dieser Partie ist durch die Wortstellung Eleganz erreicht. Siehe zu 17 a 21.

14,28 (17b 29) „bewegt“. Zu *ἐν τῷ κινεῖσθαι, κινεῖν* ist zu ergänzen (nach EN 1096 a 24) *λέγεται*. Diese Kategorien finden sich in MM und EN nicht. Weil es zwei sind, ist übrigens die Tilgung des Artikels vor *διδασκόμενον* (17b 33) unerlaubt. Die Bedeutung fällt zusammen mit dem sonst üblichen *ποιεῖν — πάσχειν* (z. B. Anal. Post. 83a 22; Met. 1017a 26). Eine Parallele zu Lehren und Lernen kenne ich nicht. Doch stehen im Protr. (58, 24 P) nebeneinander „Gehen, Sitzen, Lernen und überhaupt jede *κίνησις*“. Sonst ist als Beispiel üblich „Schneiden, Brennen“. Aber wir haben ja schon gesehen, daß Ar. in EE eine besondere Aufmerksamkeit für die Bewegungslehre bekundet (1214b 20; 17a 33) und werden dies auch weiterhin zu beobachten haben. Walzer hat es eindringlich untersucht. Man wird annehmen dürfen, daß die aristotelischen Gedanken sich hier in derselben Richtung bewegen wie in Phys. III 3 (*κινοῦν, κινούμενον, ποίησις, πάθησις, δίδαξις, μάθησις*). Suidas s. v. *ἀγαθόν* (p. 17, 9 Adler): *ἐν τῷ πάσχειν τὸ θεραπεύεσθαι καὶ διδάσκεσθαι*; ebendort auch *νοῦς, θεός*, worauf schon Fritzsche aufmerksam macht.

14,29 (17b 30) „Kategorien“: *πτώσεων*. Die „einzige exakte“ Parallele dazu ist Met. XIV 2, 1089a 27 (Ross, Comm. 476). Bei Ar. ist *πτῶσις* noch nicht wie bei den Stoikern der Casus des Nomens, sondern bezeichnet alle möglichen Änderungs-„Fälle“ an einem Wort. *ἀπὸ ἀνδρείας ἀνδρεῖος* ist z. B. auch eine *πτῶσις*. An der Met.-Stelle entsprechen, wie die Beispiele zeigen, die grammatischen „Fälle“ *τοδί, τοιονδί* den Kategorien der Substanz und der Qualität. Daß Ar. die Kategorien im Zusammenhang mit grammatischen *πτώσεις* studierte, zeigt fr. 116 R (= Simplicius in Cat. 65, 2—10 K = fr. 1, p. 102 Ross): in mehreren seiner logischen Werke — sie sind uns nicht erhalten — habe Ar. erklärt: *λέγω δὲ ταύτας* (= *τὰς κατηγορίας*) *σὺν ταῖς πτώσεσιν* (= *ἐγκλίσεσιν*) *αὐτῶν*, also zum *ποιόν* z. B. *δικαίως*, zum *ποσόν*: *πολλάκις, ὀλιγάκις* (Simpl. 155, 10). Und so ist verständlich, daß Ar. in EE die Kategorien einfach als „Fälle“ bezeichnet (A. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, 27—29). Nach fr. 116 R (s. o.) hat Ar. u. a. auch in den *Διαιρέσεις* die Kategorien aufgeführt, womit die zu EE 1217b 25 geäußerte Vermutung, daß *διῄρηται* auf eben dieses Werk gehen könnte, bestätigt würde. Aber auch wenn dies nicht der Fall ist, zeigt EE mit Sicherheit, daß Ar. ein anderes, früheres Werk zitiert, das nicht mit der Kategorienschrift identisch ist, da in dieser die Bewegungskategorie nicht vorkommt. Genauso wie Ar. selbst in EE, nämlich mit *ἐν ἄλλοις*, zitiert übrigens auch Simplicius ein mit unserer Kategorienschrift nicht identisches Werk des Ar. „Er selbst nämlich“,

so sagt Simplicius (18, 9 K), „zitiert die Kategorienschrift ἐν ἄλλοις, δέκα κατηγορίας αὐτό (= die Kat.-Schrift) καλῶν".

14,30 (17b 31) „Geist und Gott". Ebenso in EN 1096a 24. Warum Ar. unter der Substanzkategorie gerade diese beiden Wesenheiten nennt, ist nur zu vermuten. In den zwei vollständigen Listen (Cat. 1, 25; Top. 103b 20) sind die Beispiele „Mensch, Lebewesen, Pferd". Bei Suidas (17, 8 Adler) wieder Gott und Geist, wobei niemand sagen kann, welche Stationen die Liste bis auf Suidas (ich gebrauche den alten Namen) durchlaufen hat. Spricht in EE, EN der Ar., für den die Metaphysik Theologie war, der die Kategorie der οὐσία nicht in ihrer äußersten, schlechthin alles umfassenden Ausdehnung untersucht, sondern nur jene Schicht, die höchsten Wertes ist, die χωριστὰ καὶ ἀκίνητα = τὰ θεῖα, und setzt er deshalb als Beispiele Geist und Gott? Und tut er das in der Ethik, weil es in EE Gedanken wie VIII 2, 1248a 24—29 und in EN die Abschnitte X 7—8 gibt? Siehe auch W. Jaeger [1]1923, 230[4].

14,31 (17b 31) „das Gerechte". In EN 1096a 25 αἱ ἀρεταί. Auch in EE 1218a 10 fällt das Beispiel der Gerechtigkeit auf, ebenso 1220a 6, wo EN an der entsprechenden Stelle (1103a 8) πρᾶος und σώφρων hat. Im Dialog über die Gerechtigkeit (fr. 86 R; 4, p. 98 Ross) hat Ar. gelehrt: „Wenn die Lust das Telos ist, dann wird die Gerechtigkeit aufgehoben und mit ihr (συναναιρεῖται) jede der übrigen Tugenden".

14,36 (17b 34) „Und — Gut". Dieser Satz gehört, formal betrachtet, weder zum Vorhergehenden noch bereits zum Folgenden, sondern ist ein selbständiges Argument, weshalb ich nach „Gut" Punkt setze und es als Argument 2) notiere. Es ist vom Vorhergehenden und vom Nachfolgenden deutlich abgesetzt. Letzteres zeigt die scharfe Antithese ἀλλ' οὐδέ, und ersteres ergibt sich aus der Absetzung desselben Gedankens durch ἔτι in EN (1096a 29). In MM (1183a 7—9) wird derselbe Gedanke durch das Argument 1 von EE (= 2 von EN) begründet, worauf steigernd (ἀλλὰ μήν 1183a 12) das Argument 3 von EE folgt.

In EN ist der Zusammenhang des Arguments mit der Ideenkritik deutlicher formuliert: Platon hat — in der Politeia, nicht mehr in der diäretischen Periode — nur ein absolutes Seiendes, das absoluter Wert zugleich ist; davon gibt es also auch nur eine Wissenschaft, die platonische Dialektik. — Man muß sich fragen, ob Ar. mit solcher Radikalität die Existenz einer Wissenschaft des Seienden (dies nur in EE) hätte verneinen können, nachdem er seiner Metaphysik als Gegenstand das ὂν ᾗ ὂν gegeben hatte. — Zu H. Cherniss, Ar.' criticism of Plato and the Academy I 1944, 239 siehe W. Theiler, Die Entstehung der Metaphysik des Ar. (Mus. Helv. 15, 1958, 91).

14,38 (17b 35) „unter dieselbe Form": τὰ ὁμοιοσχημόνως λεγόμενα. Parallelen: MM 1183a 12—23, mit anderen Kategorien und Beispielen; alles auf die politische Wissenschaft bezogen. EN 1096a 31—34, mit den gleichen Kategorien und Beispielen wie EE. — Zu dem nur hier vorkommenden Ausdruck für „Kategorien" ist zu bemerken, daß Ar. oft von σχήματα τῆς κατηγορίας spricht, genauso wie von σχήματα der Syllogismen: Bonitz-Index 378a 32. Der Ausdruck in EE bedeutet also: τὰ ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι τῆς κατηγορίας λεγόμενα (Bonitz a. O. 511b 13), was in EN normal bezeichnet ist mit τὰ ὑπὸ μίαν κατηγορίαν.

15,3 (17b 39) „Heilkunst, Gymnastik". v. d. Mühll 1909, 9 hat, wegen EN 1096a 34, beanstandet, daß es nicht heißt: περὶ δὲ πόνον γυμναστική. Dies ist durch Kapp[1] 1912, 10 geklärt.

15,5 (17b 40) „Strategik": *στρατηγία*. Schon Fritzsche warnt, nicht nach EN 1096a 32 *στρατηγική* zu setzen. Solche Freiheiten nimmt sich (Beispiele bei Fr.) sowohl Ar. wie Platon. In EE 1247a 6 (*ἐν στρατηγίᾳ καὶ κυβερνητικῇ*); Pol. 1309b 4 und Plato, Polit. 303e 10 *στρατηγία*, dagegen 304e 8 *στρατηγική*; dort auch die *πολεμικὴ πρᾶξις* von EE (EN: *ἐν πολέμῳ*).

15,9 (18a2) „das Früher und Später". Parallelen EN 1096a 17–23 und ähnlich Met. III 3, 999a 6–14. Soweit ich sehe hat beim Studium dieses Arguments zum ersten Mal Gigon (a. O. 206) zum Anfang des Kap. 8 zurückgeblickt, nämlich auf das Referat über das was die Platoniker unter Idee verstanden (1217b 2–15) und gefragt, ob denn das was „dort über die Relation der Idee des Guten zu den übrigen *ἀγαθά*" gesagt wird, in der Polemik auch berücksichtigt werde. Er verneint es entschieden („wird aber in unserer Polemik nicht im geringsten beachtet"). Die Frage hat Gigon mit Recht gestellt, aber seiner Antwort vermag ich nicht zuzustimmen. Im Referat lag, wie wir (o. S. 194) betont haben, das Schwergewicht auf der Feststellung, daß die Idee nach platonischer Lehre das *πρῶτον τῶν ἀγαθῶν* sei, wobei *πρῶτον* + Gen. so viel ist wie *πρότερον* + Gen. (Wilpert a. O. 154[28]). Und dieser Rang der Idee (innerhalb einer Güterreihe „früher als die übrigen Güter" zu sein) war mit dem auch in anderen aristotelischen Werken verwendeten *συναίρεσις*-Argument bewiesen. Schon daß dieses Argument in der Polemik (1218a 4–5) wiederkehrt, hätte Gigons Urteil mäßigen müssen. Die Polemik lautet kurz zusammengefaßt: Die Idee ist ein *καθόλου, κοινόν*. Aber Platon hat diesen Allgemeinbegriff hypostasiert, von der Realität abgetrennt. Der Allgemeinbegriff kann aber nicht abgetrennt werden, denn er ist das gemeinsame Element in allen Dingen. In MM ist das völlig klar ausgedrückt (1182b 11–16): „Der Gattungsbegriff, der in allem, was ein ‚Gut' ist, vorkommt, ist etwas anderes als die Idee ‚Gut'. Die Idee ist nämlich etwas Getrenntes und hat eine Sonderexistenz; der Gattungsbegriff aber ist in allem einzelnen, ist also nicht mit jenem Abgetrennten identisch. Denn keinesfalls kann ja das Abgetrennte und seinem Wesen nach gesondert Existierende in allem einzelnen vorhanden sein." – Die folgenden Erklärungen werden, wie ich hoffe, den Gang der Polemik deutlich hervortreten lassen.

15,10 (18a 3) „Abtrennbares". Dieser Zusatz, der das *χωριστήν* von 17b 15 aufnimmt, ist entscheidend wichtig und geht daher durch die ganze Polemik.

15,13 (18a 5) „des Gemeinsamen". Durch die vorhergehende Zeile ist es entschuldigt, wenn hier nicht noch einmal gesagt wird *τοῦ κοινοῦ καὶ χωριστοῦ*.

15,14 (18a 5) „das Zweifache". Anders gewendet lautet der Beweis: Für „zweifach" ist „vielfach" der übergreifende Allgemeinbegriff. Jegliches Vielfache, das 2, 3, n-fache, hat an diesem Allgemeinbegriff teil, er ist in ihnen. Wäre er abtrennbar, so wäre er nicht in ihnen, sondern etwas Selbständiges (ein *αὐτό*) neben oder über ihnen. Das widerspricht dem Begriff *κοινόν*, sofern dieses, mit MM gesprochen, *ἐν πᾶσιν ἐνυπάρχον*, ein sich gleichbleibendes Prädikat mehrerer Einzelgegenstände ist. Also kann es auch von hier aus betrachtet, keine Idee geben, denn diese ist ein *πεφυκὸς αὐτὸ καθ'αὑτὸ εἶναι* (MM 1182b 15). Man muß aber den Gedankengang von EE, so wie er dasteht, geduldig nachvollziehen, weil sonst nicht klar wird, warum bei *πρότερον* (18a 8) nicht Schluß sein kann und warum da keine Lücke anzusetzen ist. Also: wenn das Zweifache das Erste des Vielfachen ist, so kann der Allgemeinbegriff (Ausdruck wie Top. 179a 8) „vielfach" nicht abtrennbar sein, denn er wird

in diesem Falle früher sein als das Zweifache, welches das *πρῶτον* in der Reihe der Vielfachen ist, er wird also *πρώτου πρότερον* sein. Das ist bis hierher eine bloße Behauptung und der Hörer fragt sich: wieso wird er früher sein? Darauf folgt die Erklärung: er wird früher sein, wenn er hypostasiert wird, wenn also der Allgemeinbegriff von den Einzeldingen abgetrennt wird. Alle Mißverständnisse kommen daher, daß Ar. in EE nicht wie in MM rechtzeitig (sondern erst 1218 a 14) sagt: „der Allgemeinbegriff ist etwas anderes als die Idee".

Wenn wir in EE von 18 a 9, von dem *οἷον εἰ*-Satz (*οἷον εἰ* nicht wie 18 a 5 = quasi si, sondern = nempe; zahlreiche Belege im Bonitz-Index 502 a 7f.; vgl. insbesondere MM 1185 a 15; 86 b 26. EE 1228 a 31. EN 1154 a 9) zurückgehen, ist der Gedankengang folgendermaßen: wenn man fälschlicherweise das *κοινόν* abtrennt, so heißt dies, daß man es zur Idee erklärt, denn „abtrennbar" ist ja das Merkmal der Idee (17 b 14), und da ferner, nach den Platonikern, das Abtrennbare (= die Idee) *πρῶτον* ist, käme der hypostasierte Gattungsbegriff „das Vielfache" (die Vielfachheit) vor das Zweifache, welches doch seinerseits *πρῶτον* ist (18 a 5), zu stehen. Aber der Allgemeinbegriff läßt sich ja nicht abtrennen; er ist vielmehr in den Einzeldingen. — Daß übrigens dieses „Zweifache" bereits in den Beweisen verwendet wurde, die Ar. in *Περὶ τἀγαθοῦ* niedergelegt hatte, ergibt sich aus Alexander in Met. 56,5—13, einem Text, der von Wilpert (Zwei Fr. 176, 194) trefflich behandelt ist.

15,19 (18 a 10) „die Gerechtigkeit". Bis hierher war von Seiendem die Rede; jetzt kommt, im Sinne des 1. polemischen Arguments, das *ἀγαθόν* herein. Das geschieht freilich abrupt genug. Ich sehe zwei Wege der Erklärung: a) Das Argument: „wenn die Gerechtigkeit ein Wert ist, dann auch die Tapferkeit" ist vertändlich, wenn wir dabei an die iustitia universalis denken, zu deren Charakterisierung Ar. in EN (1129 b 30) den Theognis-Vers verwendet, wonach in der Gerechtigkeit die „ganze Tugend" ist, was zu Platon (Band 6, 401; 97, 5) und zu Ar. fr. 86 R stimmt. Die Gerechtigkeit erscheint hier also als *κοινόν*, unter dem die Tapferkeit subsumiert ist (vgl. MM 1182 b 36—83 a 3). Aber wie hängt nun der die Gerechtigkeit einführende Satz mit dem Vorhergehenden zusammen? Antwort: dort war nur mit der Möglichkeit gerechnet, daß jemand das *κοινόν* hypostasieren könnte. Es muß also nun gezeigt werden, daß Platon dies tatsächlich (*τοίνυν* 18 a 10) getan hat. *εἰ γὰρ* (18 a 9) leitet zu dieser Feststellung über und zwar so: es gibt nämlich Allgemeinbegriffe auch bei den Werten: wenn nämlich die Tugend (dafür „Gerechtigkeit" — wie 17 b 31, verglichen mit EN 1096 a 25) ein Wert ist, dann auch die Tapferkeit. Und siehe! nun sagt Platon, es gibt tatsächlich einen Wert, der selbständig für sich steht usw. Dieses „*αὐτό*" nun ist einfach ein „Zusatz" zum Allgemeinbegriff. Und dann geht es weiter wie EN 1096 b 3—5. Und dann: nachdem also das Beispiel der *λευκότης* gezeigt hat, daß der hypostasierende Zusatz „*αὐτό*" sinnlos ist, ist erwiesen — ohne daß noch einmal ausdrücklich vom *ὄν* erst zum *ἀγαθόν* übergeleitet sein müßte —, daß der Allgemeinbegriff „Gut" nicht identisch ist mit der Idee „Gut" (wiederholt 1218 a 38), denn er ist in allen Gütern als etwas Gemeinsames vorhanden. b) In Band 8 habe ich mich bemüht jeweils das zu notieren, was MM und EE gegen EN gemeinsam haben. Daß dies sehr viel ist, läßt sich leicht sehen. Nun fällt hier in EE auf, daß gerade mit Gerechtigkeit und Tapferkeit (siehe 1216 b 4) gearbeitet wird. Dieselben beiden Tugenden treffen wir in MM 1182 b 35—83 a 3 (1198 a 24); sie dienen da als Beispiel für die Gewinnung einer Definition des *κοινόν* vermittels der Induktion. Man darf

also wohl annehmen, daß es sich da um ein stereotypes Beispiel handelt und daher der Andeutungsstil in EE. Man kann sich p. a. zu MM einen Beweisgang vorstellen, bei dem die Gerechtigkeit nicht als Oberbegriff fungiert, sondern etwa so verwendet wird: Wenn die Gerechtigkeit ein Gut ist, dann auch die Tapferkeit, und wenn diese, dann auch die Tugenden x y; kurz alle Tugenden sind *ἀγαθά*. Damit käme man zu einem *πρῶτον ἀγαθόν* = *αὐτοαγαθόν* = Idee. Und dann ginge es weiter wie unter a).

15,24 (18a 13) „intensiver weiß". Nach Ar. ist die Wesenheit eines Dings, das immanente *τί ἦν εἶναι*, ein *ἀίδιον*, d. h. der Zeit, genauer dem Werden und Vergehen entzogen. Trennt man sie durch das Präfix *αὐτό* von den Einzeldingen, so wird sie in die Zeit hineingestellt, sie bekommt eine Dauer in der Zeit, wird relativiert. Und dagegen läßt sich mit leichter Mühe sagen: die Weißheit in einer Schneeflocke ist nicht minder vollkommen als die in einem Stück Marmor (Stewart, EN I 82). Die Hypostasierung des *κοινόν* ist also ein Fehlgriff. Daß übrigens die Ideen nur *πολυχρόνια* seien, also nur eine längere Dauer hätten als die ephemeren Einzeldinge, kann unmöglich die Meinung Platons sein, der von seiner Idee Zeit und Wechsel fernhält. Das Argument wird sich also gegen Akademiker richten.

Aus unserer Interpretation des gesamten 4. Arguments ergibt sich die Unmöglichkeit der zahlreichen starken Eingriffe in den Text, wie sie Rassow[1] 1858, 3; Bonitz[2] 1859, 18; Spengel[3] 1864, 599; Susemihl und Rackham in ihren Ausgaben, Solomon in seiner Übersetzung; ferner Apelt[2] 1902, 11 (besonders unglücklich) und Arnim[6] 1928, 57 für notwendig gehalten haben. Gigon (204) stellt im Verfolg seines Hauptgedankens fest, daß auch in diesem Abschnitt „das sokratische *καθόλου* vom platonischen *κοινὸν καὶ χωριστόν* unverkennbar unterschieden" werde und verneint den Ansatz von Lücken in 18a 8 und 14.

15,25 (18 a 14) „auch wirklich – nicht": *οὐδὲ δή*. Häufig bei Ar.: Eucken, Part. 45. (Bonitz-Index 173 a 32–37; 539 b 50–52. Besonders häufig in MM: Bonitz 173 a 36–37.

15,26 (18 a 14) „identisch": *ταὐτό*. Vgl. MM 1182 b 12 *ἕτερον γὰρ τῆς ἰδέας τοῦτο* nämlich das *κοινόν*) *δόξειεν ἂν εἶναι*.

15,26 (18 a 14) „allen". MM 1182 b 13 *τὸ δὲ κοινὸν ἐν ἅπασιν ὑπάρχει*. – Der Zusatz von *τὸ* vor *κοινόν* in 18 a 15 ist unnötig.

15,29 (18 a 15) „jetzt". Parallele: EN 1096 b 5–7, doch nur insoferne auch dort von einem *ἕν* die Rede ist. Gigon a. O. 198. – Das 5. Argument geht, wie aus Met. XIV 4 zu erschließen ist, nicht gegen Platon, sondern – so müssen wir wohl beim jetzigen Stand unseres Wissens noch sagen – gegen die Akademie und die Pythagoreer. Wohl aber ist Platon mitbetroffen als Schöpfer der Idealzahltheorie. Wenn Gigon (a. O. 204) sagt, der Abschnitt 1218 a 15–30 wende sich „mit erstaunlicher Nonchalance" von der Ideenlehre weg zu der These, daß das Gute eine Zahl sei, so ist dies nur zu einem kleinen Teile richtig. Denn: wieso kann das Gute eine Zahl sein, wieso können Güter wie Gerechtigkeit, Gesundheit im Sinne der bekämpften These Zahlen sein? Antwort: weil der oberste Wert als *ἕν* angesetzt wird, anders ausgedrückt, weil die Idee zur Zahl wird. Das geht also auf die pythagoreisierende Phase der platonischen Ideenlehre, wo Platon die Ideen als Zahl faßt „und über der Vielzahl das Eine ansetzt, den Urgrund jenseits der Vielheit, dem Guten gleich: Sokrates und Pythagoras reichen sich die Hände" (W. Theiler, Mus. Helv. I 1944, 212). Wenn der

höchste Wert als ἕν bestimmt ist, so heißt dies, daß er eine Vielzahl von Werten in der Form der Einheit in sich befaßt. Und Erscheinungen wie Tugend und Gesundheit sind dann eben Werte, weil sie von diesem ἕν umfaßt werden oder weil das ἕν als αἰτία, als schöpferische Physis gedacht ist. Platon hat die Zahlen als Ursachen betrachtet (Met. 987 b 24, vielleicht aus Π. τἀγαθοῦ, Wilpert 1949, 146[11]; vgl. Met. 1090 a 5–6. 1091 b 13 f.). So hängt also das die Ethik interessierende ἀγαθόν, von Platons Spätphilosophie her interpretiert, an der Zahl. Und das 5. Argument von EE wird unverständlich, wenn man nicht sieht, daß in ihm sehr wohl von der Ideenlehre die Rede ist, eben von den Ideen-Zahlen.

Aber Gigon hat mit seiner obigen Behauptung insofern recht, als es in diesem Argument nicht zu einer ausdrücklichen Widerlegung dieser Form der Ideenlehre kommt. Sondern der Gedankengang verläuft so: Wir haben bisher gewisse Positionen widerlegt; man soll aber nicht nur widerlegen, sondern darstellen, daß es auch (δὲ καί) einen anderen Weg gibt. Nun, die Platoniker fangen mit dem ἕν = αὐτοαγαθόν an und kommen von da zu den Einzelwerten. Dieses Verfahren lehnt Ar. ab; man müsse es umgekehrt machen. Damit ist also jedenfalls dieser Gedanke keine Wegwendung von der Ideenlehre. Das Anders-machen nun formuliert Ar. so: man müsse von den anerkannten Einzelwerten ausgehen und sich von deren Geordnetheit zu der noch vollkommeneren Geordnetheit der ἀκίνητα führen lassen. Man dürfe nicht schließen: Geordnetheit und Einheit sind Werte, also auch Gerechtigkeit und Gesundheit, sondern umgekehrt: Gerechtigkeit und Gesundheit sind anerkannte Werte, also sind auch Geordnetheit und Einheit — im Reiche der Zahlen — Werte. Daß damit nicht gemeint sein kann, man müsse, etwa in Wiederholung des Diotima-Weges, zu den Ideen kommen, ist klar. Ar. meint vielmehr: ausgehend von anerkannten irdischen (so würden wir sagen) Erscheinungsformen des ἀγαθόν kann man zu dem — so wäre zu erwarten — ἀγαθόν im Bereiche der unveränderlichen Wesenheiten kommen, was im Sinne von EE 1217 a 32–34 das Mathematische ist. Da es aber für Ar. unmöglich war (s. u.) dem Moralisch-Schönen (= ἀγαθόν) im Bereich des Mathematischen einen Platz zu geben, sagt er einfach das was ihm nach seiner Grundanschauung zu sagen möglich war: man könne zum καλόν (= zum Wissenschaftlich-Schönen) im Bereich der ἀκίνητα kommen. Und er durfte um so eher den Weg von der Tugend und der Gesundheit zu den mathematischen Wesenheiten andeuten, als Tugend und Gesundheit nach alter und auch von Ar. niemals aufgegebener Anschauung als καλά gegolten haben. Arnim[6] 1928, 60 hat, wiederum auf der Suche nach einer Chronologie, das Argument untersucht und wenn ich auch seine These, daß sich die Polemik „wohl mehr gegen Xenokrates als gegen Platons späteste Altersphilosophie richtet," nicht als bewiesen ansehen kann, so war doch schon aus Arnims Inhaltsangabe, es werde in diesem Abschnitt „die Auffassung der Ideen als Zahlen und des ἕν als der Idee des Guten bekämpft" (58) zu sehen, daß Ar. in EE nicht unbegreifliche Sprünge macht.

15,30 (18 a 16) „nicht-anerkannt". Darüber, daß das überlieferte ὁμολογουμένων mit einer Negation zu versehen ist, braucht nach Bonitz[1] 1844, 31 nicht mehr gesprochen zu werden. Nach Rhet. 1396 b 28 ist ἀνομολογουμένων das Gegebene (= Victorius) und man sieht keinen Grund, warum Rackham wieder zu dem μή von Bonitz zurückgegangen ist. Daß ἀνομολογεῖσθαι bei Platon, nicht bei Ar. positiv „sich verständigen" bedeutet ist kein Grund. Ar. sagt übrigens auch ἀνομογενής in Π. ἰδεῶν fr. 3, p. 123 Ross.

Dieselbe methodologische Überlegung hat Ar. auch in MM, nur mit anderen Worten, formuliert: „Wenn man etwas beweisen will, darf man nicht unklare Gegebenheiten benutzen, sondern muß für Unklares vom Klaren, für Gedankendinge (*νοητά*) vom Sinnlich-Wahrnehmbaren (*αἰσθητά*) ausgehen, denn letzteres hat größere Klarheit" (1183a 24).

15,33 (18a 18) „Gerechtigkeit". In MM (1182a 12) hat Ar., wohl aus seiner eigenen Schrift über Pythagoras, Näheres darüber mitgeteilt: die Gerechtigkeit war die Quadratzahl (Band 8, 159–161).

15,34 (18a 19) „Geordnetheit": *τάξις*. Die Himmelsordnung als Gegenstand der Theoria: EE 1216a 14. Die Folge der Begegnung Platons mit den Pythagoreern schildert wiederum treffend W. Theiler (Mus. Helv. 1, 1944, 212): „Die Philosophie wurde vom Menschen weg an den Himmel hinaufgetragen. Doch nun war es ein Himmel, in dem das moralische Gesetz (um Kant zu variieren) herrschte, ein Himmel, dessen Bewegung von der Einsicht und vom Wissen eines Geistes, einer Seele geleitet war . . . Nun war das Reich der Natur und der Zwecke (wieder Kantisch gesprochen) vereinigt. Die Ordnung des Himmels stand unter demselben Geistgesetz wie die tapfere oder gerechte Tat. Schönheit umfaßte beides". Die Wirkung des platonischen Pythagoreismus auf die Schüler schildert Ar. selber in seiner Nachschrift „Über das Gute" (Ross, Fr. selecta p. 111). — Vgl. Phys. VIII 1, 252a 11: *οὐδὲν ἄτακτον τῶν φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσιν τάξεως*. Phys. VII 3, 246b 3–8: *τὰς μὲν γὰρ τοῦ σώματος (ἀρετὰς), οἷον ὑγίειαν καὶ εὐεξίαν, ἐν κράσει καὶ συμμετρίᾳ θερμῶν καὶ ψυχρῶν τίθεμεν . . . ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κάλλος καὶ τὴν ἰσχὺν καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς καὶ κακίας*. Top. 145b 7–8: *τοιοῦτος δὲ καὶ ὁ τῆς ὑγιείας ὁρισμός, εἴπερ συμμετρία θερμῶν καὶ ψυχρῶν ἐστιν*.

15,35 (18a 20) „Einheiten". Was ist für ein Unterschied zwischen Zahl und Einheit? Man sieht es aus einem Fragment der Nachschrift *Π. τἀγαθοῦ* (2 Ross, p. 113): „Als Prinzipien der Dinge setzten Platon und die Pythagoreer die Zahlen an; denn sie waren überzeugt, daß das Erste (*τὸ πρῶτον*), das Unzusammengesetzte, Prinzip sei. (Sie dachten so:) Flächen sind früher als Körper — das nämlich was einfacher ist als ein anderes und nicht mit diesem zusammen aufgehoben wird (*μὴ συναναιρούμενα*), sei von Natur früher als dieses andere — und entsprechend sind Linien früher als Flächen, Punkte früher als Linien, wobei die Punkte von den Mathematikern ‚Zeichen', von Platon und den Pythagoreern aber ‚Monaden' genannt wurden, und diese Punkte sind ganz und gar unzusammengesetzt und es gibt nichts was noch vor ihnen wäre. Die Monaden aber sind Zahlen; also sind die Zahlen das erste der seienden Dinge. Und da die ‚Gestalten', die Ideen, früher sind als die Dinge, die nach Platon zu jenen in Relation stehen und von jenen das Sein haben . . . pflegte Platon die ‚Gestalten' als Zahlen anzusprechen. Wenn nämlich das Ein-gestaltige früher ist als die zu ihm in Relation befindlichen Dinge, und nichts früher (*πρῶτον*) ist als die Zahl, dann sind die ‚Gestalten' (*τὰ εἴδη*) Zahlen. Daher bezeichnete er denn die Prinzipien der Zahl als Prinzipien der ‚Gestalten' und das Eine als Prinzip aller Dinge. Vgl. Krämer 1959, 426; auch 136 A. 214; 268 A. 5.

15,36 (18a 21) „muß man". Jetzt beginnt der Weg, der in umgekehrter Richtung verläuft als der der Zahlentheoretiker und der voraussetzt, daß für Ar. keine Ideen-Zahlen gelten, sondern nur mathematische (*Π. φιλοσοφίας* fr. 11 W). Wenn also jetzt wieder dieselben leiblichen und seelischen Güter erscheinen, mit denen auch die

Zahlentheoretiker operiert haben, so sind das nicht mehr Güter im Sinne von Zahlen. sondern solche, über deren Wert, fernab von aller Zahlenspekulation, in Griechenland Übereinstimmung herrscht. Es sind die Güter, mit denen sich die aristotelische Ethik beschäftigt. Wie aber kommt man von diesen zur Mathematik, auf eine Weise. die das Ethische nur als Sprungbrett benutzt um noch „Schöneres" in den Blick zu bekommen? Eine solche „Benützung" der Ethik gibt es bei Ar. nicht. Ich möchte folgende Erklärung versuchen: Ar. stellt sich hier einen Augenblick auf die Basis der bekämpften Theorie, vielleicht des Xenokrates oder Speusippos, die beide den mathematischen Zahlen eine beherrschende Stellung im System anwiesen. Der bekämpfte Gegner müßte dann seine Position, nämlich das *ἀγαθόν* in die ethischen Bereiche deduktiv aus dem *ἕν = αὐτὸ ἀγαθόν* hineinzubringen, aufgeben und sich zum induktiven Verfahren bequemen. Dann wäre der Weg frei für die Erkenntnis: die ethischen Wesenheiten sind anerkannte Güter; von diesen kann man aufsteigen und man fände dann zwar nicht ein noch größeres *ἀγαθόν*, schon gar nicht das Eidos. aber man fände im Bereich der Mathematik noch größere Schönheit. Daß die Mathematik das Reich des *καλόν*, nicht des *ἀγαθόν* ist, ist genuin aristotelische Lehre. Dies ist durch Gigon (a. O. 178—180. 205) völlig geklärt, durch die entsprechenden Lehren des Ar. (Rhet. III 16, 1417 a 15—21; Met. I 2, 996 a 18—b 1: XIII 3, 1078 a 31—b 6) belegt. *τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι* (Met. 1078 a 36). Th. Heath, Mathematics in Aristotle, Oxford 1949, 201 hat leider nich s Eigenes zu sagen, sondern verweist nur auf den Aufsatz von O. Apelt, Die Wider. acher der Mathematik im Altertum, in: Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie, Leipzig 1891, 253—270.

Hier wirkt wohl das Erbe Platons nach. Aber Ar. sucht und findet das Schöne nicht nur im Bereiche der Ethik (vgl. Minos 314 d 7), der *καλαὶ πράξεις*, und der Mathematik — obwohl in dieser die Teleologie keine Stätte haben kann —, sondern auch im weiten Bereich der Natur (s. o. die Physik zu 18 a 19) bis herab zu den niedrigen Lebewesen. „In den Werken der Natur und gerade in ihnen herrscht die Regel, nicht blinder Zufall, sondern Sinn und Zweck (*ἕνεκά τινος*). Der Endzweck aber, um dessentwillen ein Ding geschaffen oder geworden ist, gehört in das Reich des Schönen" (*τὴν τοῦ καλοῦ χώραν εἴληφεν*, De part. an. I 5, 645 a 23, übs. von W. Jaeger[1] 1923, 362).

16,1 (18 a 23) „Ruhe". EE 1222 a 3: Eine Definition der Tugenden, die „alle bereitwillig" aussprechen, lautet, sie seien *ἀπάθεια καὶ ἡσυχία* in Hinsicht auf Lust und Unlust und die *κακίαι* seien das Gegenteil davon. Als unzulänglich bezeichnet Ar. dieselbe Definition in EN (1104 b 24). In den Definitiones (412 a 8) wird die Einzeltugend der Tapferkeit u. a. als *ἠρεμία ψυχῆς* definiert (Band 6, 306; 31, 5). Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang auch auf die *ἡσυχία*-Debatte in Plato, Rep. 583 d 6—584 a 10 verweisen. Man kann sich nach der differenzierenden Betrachtung von Tapferkeit und Besonnenheit im Schlußteil des platonischen Politikos (bes. 307 a 1—b 3) gut vorstellen, daß über das Thema „Tugend-Ruhe" Debatten stattfanden, wobei man jedenfalls der in EE zitierten Besonnenheit den Ruhe-Charakter nicht bestritt; bezeichnend im Politikos (307 b 2) der Terminus *κοσμιότης* (Geordnetheit, Ordentlichkeit). Dazu Band 8, 220; 17, 10 und Band 6, 317; 42, 2.

16,4 (18 a 24) „Analogie". Auch das 6. Argument hat mit EN 1096 b 5—7 nur dies gemein, daß eben von dem pythagoreischen und altakademischen *ἕν* die Rede ist.

Der Wortlaut von EN, dessen Unerklärbarkeit Gigon (a. O. 198) erneut betont hat, zeigt zum mindesten dies, daß dort Ar. nicht ein weiteres Argument gegen die Existenz des Eidos anfügt, sondern die Pythagoreer lobt, weil sie das ἀγαθόν eben nicht abtrennen — und darin folgt ihnen Speusippos, jedenfalls nach der opinio communis. Hier in der EE aber tritt uns eine These entgegen, die das ἀγαθόν abtrennt, falls man nicht, völlig ohne Grund, annehmen wollte, daß αὐτὸ τὸ ἀγαθόν jetzt etwas anderes bedeute als bisher. Und Ar. bekämpft den Beweisgang, der zur Abtrennung führte. Ich betone dies, weil Gigon (a. O. 204) auch von diesem Argument merkwürdigerweise behauptet, es habe mit der Ideenlehre nichts zu tun. παράβολος, im Corpus nur hier, heißt nicht „gewagt" oder „unverantwortlich kühn", obwohl diese Bedeutung in bester Prosa oft genug bezeugt ist. Zu einer Änderung — Bonitz dachte, im Index, an παράλογος — ist kein Anlaß. Ar. bekämpft den Gegner mit dem Argument, daß er in die Zahlen, wir würden sagen, etwas Anthropomorphes hineinbringt. Das läßt uns an die παραβολή von MM 1187a 23 und EE 1244b 23. 45b 13 denken, was ich in Band 8, 226; 18,9 besprochen habe. Siehe auch Gigon (a. O. 176). Das Argument arbeitet also mit einer „Parallele", mit einer Analogie (das ist der Sinn von παραβολή) zum Verhalten der ἔμψυχα. Auch das vorhergehende Argument enthielt bereits eine unerlaubte Analogie (Werthaftigkeit aus dem Bereich der κινούμενα auf die ἀκίνητα übertragen), und so meint Ar.: „Parabel"-Charakter entdecken wir aber auch in dem Beweis, der den Begriff des Lebens von den ζῷα auf die ἀκίνητα überträgt.

16,5 (18a 26) „ein Streben". Während im 4. Argument die Sprache noch grob gesagt, normal war, ja den Typus von MM aufwies, wird sie im 5. und 6. Argument stark elliptisch. Das ist immer dann der Fall, wenn es sich um die schriftliche Fixierung von aktuell erlebten oder schon anderswo beschriebenen Schulddebatten handelt, bei der Andeutungen genügen. Es ist sachlich vollkommen richtig, daß ἐφίενται ein Objekt verlangt. Aber kein Mitglied der Schule wäre im Zweifel gewesen, daß dieses das ἕν ist. Fritzsches αὐτοῦ nach ὅτι ist überflüssig und es ist ein Rückschritt, wenn Rackham es wieder aufnimmt, nach ἐφίενται, offenbar weil ihm da der Ausfall wegen des folgenden οὕτω plausibler erschien. Auch die weiteren Anstöße, die Spengel (600) nahm (für λέγονται, a 26, ein λέγουσι oder λέγεται, und ὅ für ἅ, a 29) sind gegenstandslos. Übrigens zeigt auch die lebhafte Art der Stellungsnahme (z. B. das zweimalige energische δεῖ δέ, 18a 21. 28), wogegen EN I 4 ganz abgeklärt klingt, die Nähe des Ar. zu den diskutierten Themen. — Nach Arnim[6] 1928, 62 wendet sich Ar. hier gegen Xenokrates, was er aus fr. 30, p. 169 Heinze zu belegen sucht. Ich meine, man sollte die These ernstnehmen, möchte aber hier nicht näher darauf eingehen.

16,7 (18a 27) „einfach so hin": λίαν ἁπλῶς. Wie üblich bei Ar.: „zu wenig differenziert". Siehe Burnet, EN, Index unter ἁπλῶς. Die Nuance „einfältig" ist aber unverkennbar; sie findet sich in Pol. 1268b 39 (Bendixen[2] 1856, 581), aber auch sonst Bonitz-Index 77b 5—9).

16,9 (18a 29) „gearbeitet": πραγματευθῆναι. Wie könnte Ar. diese Forderung stellen, wenn er die Sache für völlig abgetan hielte? Ich denke, es ist mehr als eine subjektive Empfindung, wenn man annimmt, daß Ar. in dieser, an der gegnerischen Position anteilnehmenden, Form nicht mehr hätte sprechen können, nachdem ein größerer Zeitraum vergangen war In EN hat die Argumentation nirgends eine ähn-

liche Nuancierung. — In der Ideenkritik von Met. I 9 beruft sich Ar. einmal (991b 3) auf den Phaidon (100d 4) und zwar nach den Hss in der Form *ἐν τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται*. Aber zwei antike Zeugnisse geben *λέγομεν* und W. Jaeger ist (im Apparat seiner Met.-Edition) geneigt, dies für die authentische Lesung zu halten.

16,12 (18a 30) „die Behauptung". Man kann sich fragen, ob dieser kurze Abschnitt noch ein letztes Argument gegen die pythagoreisierende *ἕν*-Lehre ist oder ob Ar. hier einfach so spricht wie im ersten Satz von EN. Daß es arist. Lehre ist, daß jegliches nach seinem Gut strebt, ist klar (Band 6, 266; 5, 3) und Gigon (a. O. 205) sagt mit Recht, daß nur diese kurze Partie in EE zeige, „welch programmatische Bedeutung" im Eingangssatz von EN der Ausdruck *ἀγαθοῦ τινος* hat. Aber mir scheint. daß *ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι* (EN) nicht genau dasselbe ist wie *ἑνός τινος ἀγαθοῦ ἐφίεσθαι* (EE). In EN ist jedenfalls keine Rede davon, daß dieses Gut eine Einheit ist. Also weist *ἕν τι* in EE doch wohl auf das 5. und 6. Argument zurück. In letzterem hatte Ar. gesagt: es ist nicht richtig, daß die Zahlen nach dem hypostasierten *ἕν* streben. Jetzt geht er von den Zahlen ab und erweitert zu „alle seienden Dinge". In dieser Form aber hatten wohl weder die Pythagoreer noch die Akademiker die Lehre vertreten. Daher muß Ar. das *ἕν* modifizieren und in Paraphrase würde seine Meinung so lauten: „Es ist nicht wahr, daß alles nach dem *ἓν ἀγαθόν* strebt — wobei wir jetzt davon absehen wollen, ob dieses *ἕν* im pythagoreisch-akademischen oder in einem nicht hypostasierten Sinn zu verstehen ist". Wenn diese meine Auffassung zutrifft, wäre auch in dieses letzte Argument noch das *ἕν* des 6. Arguments mit einbezogen. Ich setze daher, wenn auch zögernd, den Abschnitt als Argument 7 an.

16,16 (18a 33) „also". Damit ist der Schluß des Dispositionspunktes I (17b 20) markiert. Nach dem was wir zu Argument 5 und 6 gesagt haben, darf man also nicht wie Gigon (a. O. 205) annehmen, Ar. schließe nunmehr über diese Argumente „hinweg" die Frage nach dem Sein der Idee des Guten ab. Sondern er schließt die Beweise ab, daß a) weder das hypostasierte *ὄν* noch b) das hypostasierte *ἕν* existieren.

16,17 (18a 34) „Und daß". Damit geht Ar. zu dem Dispositionspunkt II (17b 23) über. Aporien über diesen hat er aber im Vorhergehenden nicht vorgetragen, weshalb der mit *καὶ ὅτι* eingeleitete Satz nicht mehr zur Rekapitulation gerechnet werden darf. Vielmehr behandelt Ar. erst jetzt den Punkt II, aber nur noch in Form von Notizen oder Stichworten (vgl. 46a 1). Wenn das ein Redaktor geschrieben haben soll, so ist es ein merkwürdiger Redaktor, nämlich einer, der das Manuskript so wiedergibt, wie er es vorgefunden hat. Vgl. H. Jackson, Ar.s lecture-room and lectures, J. Ph. 35, 1920, 198. — Bei den Notizen wendet Ar. ein Mittel an, das er auch sonst anwendet, wenn er auf die Sache nicht genauer eingehen will; er zitiert ein anderes Werk, das ihm in diesem Fall eine Reflexion über die Nützlichkeit der Idee bot:

16,21 (18a 36) „in dem Buche": *τὸ γεγραμμένον*. Wohl noch niemand hat bezweifelt, daß das mit *ἢ γάρ* folgende Sätzchen aus diesem „Buche" stammt. Was es bedeutet, wird man aus EN 1096b 35—97a 13 entnehmen dürfen, wo offenbar das in EE als Notiz Liegengebliebene seine Ausgestaltung erfahren hat. In EN referiert Ar. eine These, der zufolge die Idee ein Paradeigma sein könnte bei unserer Bemühung um Erkenntnis und Verwirklichung der „Güter-für-uns". Er lehnt die These trotz einer gewissen Plausibilität ab, weil die Empirie zeige, daß sämtliche *ἐπιστῆμαι* (= *τέχναι*) in der Praxis auf ein solches „Hilfsmittel" verzichten. In der Tat bringe

die Kenntnis der Idee für keine praktische Kunst einen Nutzen, was durch ausgewählte Beispiele belegt wird. Ar. meint also in EN, zwischen der Realität des Lebens und der Idee des obersten Gutes gebe es nur dann eine fruchtbare Beziehung, wenn die Idee als Paradeigma, als „Ideal", fungiere. Dann wäre sie selbstverständlich nützlich für alle *τέχναι*. Fällt aber (mit der Existenz) der paradigmatische Charakter, dann ist sie für keine der *τέχναι* von Nutzen. Eben dies aber scheint mir Ar. in EE andeuten zu wollen: *ἢ οὐδεμιᾷ χρήσιμον ἢ πάσαις ὁμοίως* (ein möglicher Zusammenhang der Paradeigma-These mit *Π. ἰδεῶν* fr. 3 Ross müßte in einer Sonderstudie untersucht werden).

Ar. hat leider für unsere Bedürfnisse aus dem geschriebenen Buche zu wenig mitgeteilt. Daß Kommentatoren wie Alexander, die uns doch wertvolle Einblicke in die verlorenen ideenkritischen Schriften des Ar. gestatten, hier versagen, braucht uns nicht zu wundern; die wiedergewonnenen Fragmente, auch die aus *Π. τἀγαθοῦ* ergeben, direkt befragt, so viel wie nichts für die Ethik; erst die Diskussion mit Krämer 1959 wird Änderung bringen; das Interesse der Excerptoren war auf die Ontologie gerichtet. — Auf jeden Fall brauchen wir bei dieser singulären Zitierweise (zu EE 1220b 11 und 1244b 30 s. u. S. 242. 461), die man am ehesten noch mit dem ebenfalls singulären Ausdruck *ἐκδεδομένοι λόγοι* (Poetik 1454b 18) vergleichen kann, nicht zu diskutieren, ob mit *λόγος* mündliche Rede gemeint ist; wohl aber ist zu bedenken, ob Ar. hier auf das in EE Vorhergegangene verweist, also dieses als schriftlich fixierten Logos bezeichnet. Fritzsche hat sich damit begnügt zu fragen: At in quonam *λόγῳ*? An in *λόγῳ* quodam *ἐξωτερικῷ*? Hoc rex erit qui enucleaverit. Spengel (600) denkt, immerhin zögernd, an 1217b 23f., was von Solomon und Rackham erweitert wird auf die gesamte vorhergegangene Ideendiskussion: „1217b 16—18a 32; 1217 b 19—25 is especially referred to". Beide erkennen also nicht, daß nur das *ἢ γάρ*-Sätzchen etwas mit dem Zitat zu tun hat. Die Beziehung auf die gesamte frühere Diskussion und insbesondere auf 1217b 19—25, wo doch nur eine Behauptung aufgestellt wird, ist indiskutabel, weil eben in dem Früheren keine Spur des *ἢ γάρ*-Arguments ist und weil die Zitierweise, die dann ein Ersatz für das übliche *πρότερον εἴρηται* sein müßte, schlechthin unbegreiflich wäre. So hat W. Jaeger[1] 1923, 268 gewiß recht, wenn er an ein vor EE publiziertes Werk denkt. Aber nach dem, was ich zu 1217b 22 gesagt habe, möchte ich auch hier nicht wagen, mit derselben Bestimmtheit wie Jaeger (noch entschiedener Walzer 28[1]) an das Werk Über die Philosophie zu denken, nachdem wir seit Wilpert einen Einblick in *Περὶ τἀγαθοῦ* und *Π. ἰδεῶν* haben, der viel Genaueres erkennen läßt als das II. Buch Über die Philosophie. Insbesondere wissen wir aus ersterem (fr. 2 Ross) und aus *Π. ἰδεῶν* (fr. 1 Ross), daß in beiden Werken die Ideentheorien Platons und der Pythagoreer behandelt waren, also das was wir in EE lesen, während die Fragmente aus dem II. Buch Über die Philosophie dies nicht erkennen lassen. — Eine gewisse Parallele zu der Zitierweise *τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον* kann man wohl darin sehen, daß bei Platons Original-Vorlesung umgekehrt die Nicht-Schriftlichkeit betont und sie (p. 112 Ross) von Simplicius so zitiert wird: *ἐν ταῖς ἀγράφοις ταῖς Περὶ τἀγαθοῦ συνουσίαις*. Demgegenüber waren aristotelische Abhandlungen „geschrieben", d. h. publiziert, aber offenbar nicht alle — so wie es *ψηφίσματα λεγόμενα* und *γεγραμμένα* gab (Plato, Theaet. 113d 3) — denn die normale Zitierweise des Ar. selbst ist *ἐν τοῖς εἰρημένοις, ἐν τοῖς λόγοις*. Es muß sich also bei „geschriebenen Werken" um eine besondere Klasse handeln.

Vielleicht kann man aber noch ein Stück weiterkommen, indem wir noch einmal auf den Inhalt des Zitats in EE zurückgehen. Er besteht kurz gesagt in der Anwendung der Distinktion „keine – alle“. Diese Distinktion aber kennen wir. Es wird sich an der Stelle des II. Buches, wo Ar. zum erstenmal an das Problem der Mitte herangeht (II 3, 1220b 38–21b 3) leicht zeigen lassen, daß er dort dasselbe Schema anwendet. Er stellt eine große Anzahl von Affektionen zusammen, die *ἐναντία* sind. Die auf die Tabelle folgenden Kurzbeschreibungen bieten zum Teil wörtlich das Schema „alles – nichts“ und der Rest läßt sich leicht als Abwandlung dieses Schemas begreifen. Zum Beispiel: Der Gewinnsüchtige und der Gerissene suchen von überallher Profit, ihr Gegenstück von nirgendher (21a 23, 37). Wer keine Unlust aushält ist weichlich, wer jede aushält stumpfsinnig (21a 28). Dasselbe Schema begegnet in der Tiergeschichte (486a 25–b 17). Eine Zusammenstellung gibt Arnim[3] 1927, 234, der insbesondere auch die Liste bei Stobaeus (141, 5–142, 5) studiert, wo dasselbe Schema zugrunde liegt. Man wird behaupten dürfen, daß diese Distinktionen aus einem diäretischen Werk stammen. In EE 1221b 34 zitiert Ar. selbst *Διαιρέσεις* der *πάθη*, *δυνάμεις* und *ἕξεις*; in Met. 1054a 30 das Werk *Περὶ ἐναντίων* und in De part. an. 642b 12 *αἱ γεγραμμέναι διαιρέσεις*. Wenn wir nun dasselbe Schema „alles – nichts“ im Zusammenhang mit der Bekämpfung der Ideenlehre finden, so hat es also Ar. in einer ideenkritischen Schrift gebraucht und diese zitiert er jetzt. Oder er zitiert ein logisches, diäretisches Werk, in dem das Schema stand, und macht jetzt ad hoc eine Anwendung. Das läßt sich nicht eindeutig entscheiden, doch ist mir letzteres wahrscheinlicher. Aber daß er mit dem „geschriebenen Logos“ ein Buch meint, dessen Text durch Publikation zum festen Text geworden war, scheint mir sicher. Wo anders sollten sich Unterscheidungen wie „alles – nichts“; „mehr – weniger“ usw. lokalisieren lassen als in einem logischen Werk, das bei den verschiedensten Gelegenheiten benützt werden konnte? Und hier kommt uns nun eine Anweisung der Topik zu Hilfe, die, soweit ich sehe, noch nicht beachtet worden ist. Es heißt dort (105b 12): *ἐκλέγειν δὲ χρὴ* (nämlich *τὰς διαλεκτικὰς προτάσεις*) *καὶ ἐκ τῶν γεγραμμένων λόγων, τὰς δὲ διαγραφὰς* (die Tabellen) *ποιεῖσθαι περὶ ἑκάστου γένους ὑποτιθέντας χωρίς, οἷον περὶ ἀγαθοῦ ἢ περὶ ζῴου καὶ περὶ ἀγαθοῦ παντός* usw. Leider weiß Alexander im Kommentar zu dieser Topikstelle (p. 92, 23 Wallies) keine genaueren Titel zu nennen, aber daß es gewisse handbuchartige Publikationen, vielleicht propädeutischer Natur gab, ist durch die Topik erwiesen. Und ein solches Gebrauchsbuch hat Ar. in EE zitiert. Vermutlich doch wohl direkt. Denn wenn wir annehmen, daß er eine ideenkritische Schrift zitierte, in der das aus dem Handbuch genommene Argument schon verarbeitet war, so müßten wir uns damit abfinden, daß er in der ganzen vorhergegangenen Erörterung über die Idee nirgends auf seinen früheren Spezialarbeiten zu diesem Thema fußt, sondern nur an dieser einzigen Stelle, wo es sich doch, mit dem übrigen verglichen, nur um ein populäres Argument handelt.

16,23 (18a 38) „Ferner“. Ab 1218a 34 haben wir, wie gesagt, nur stichwortartige Notizen, eingeleitet durch *καὶ ὅτι* und *ἔτι*. Es ist also denkbar unwahrscheinlich, daß das Sätzchen *ἔτι οὐ πρακτόν*, geschweige denn, wie Jaeger[1] 1923, 268 meinte, auch noch „die folgenden Argumente“ zum Zitat aus dem geschriebenen Buch gehören. Man kann wohl nicht ein anderes Werk zitieren, nur um zu sagen, daß dort eine unbewiesene Behauptung (*οὐ πρακτόν*) steht. Das Sätzchen steht als Notiz da zur Andeutung, daß jetzt noch eine Diskussion darüber zu folgen hätte, daß das

ἀγαθόν als Eidos nicht in den Bereich menschlichen Handelns eingehe. Es wird 1218 b 1 wiederholt, wo zu zeigen ist, daß dasselbe auch für den (hypostasierten) Allgemeinbegriff gilt. Da aber hier das *οὐ πρακτόν* genauer begründet wird, mochte Ar. wohl darauf verzichtet haben, es auch bei der hypostasierten Idee zu begründen.

16,25 (18 a 38) „Ähnlich". Nach der klaren Wiederholung (18 b 7) des bisher im 8. Kapitel Dargestellten darf man hier die Stellungnahme des Ar. zu der als Punkt B des Gesamtprogramms gedachten letztlich sokratischen Position erkennen: das *κοινόν* als *ἀχώριστον*, wie Gigon festgestellt hat (s. o. zu 17 b 1). Von dem hypostasierten *κοινόν* war bereits im 4. Argument (1218 a 2—15) die Rede gewesen, so daß Ar. jetzt nur, wieder im Notizenstil, ein einziges Argument vorlegt. Was besagt es? Wir müssen zurückgehen auf das Referat über die platonische Ideenlehre im Anfang des 8. Kapitels. Dort war gesagt, das Eidos sei nicht nur das „erste" Gut, sondern es sei auch Gut in eminentem Sinn (*μάλιστα* 1217 b 8). Dafür hätte Ar. auch sagen können, es sei *μέγιστον ἀγαθόν*, was er ja von der Eudämonie, die das höchste Gut für die aristotelische Ethik ist, de facto sagt (1217 a 21). Über dieses *μάλιστα* hinwegzulesen hindert uns MM 1183 a 30: „Die Platoniker meinen, merkwürdigerweise, sie müßten, wenn sie vom Gut sprechen, von der Idee sprechen. Denn, so sagen sie, man müsse von dem sprechen, was am meisten (*μάλιστα*) ein Gut sei; als solches aber habe jeweils das ‚eigentliche Es' zu gelten, woraus folge, daß eben die Idee am meisten (*μάλιστα*) ein Gut ist" (Band 8, 179; 8, 12). Nun versteht man EE: Wert-an-sich-sein bedeutet Wert in eminentem Sinne sein, der Allgemeinbegriff „Wert" kommt aber allem unter ihm zusammengefaßten Einzelnen zu, mag dies bedeutend oder unbedeutend sein (*πᾶσι γὰρ ὑπάρχει* 1218 a 14); also kann das *κοινόν* nicht *μάλιστα ἀγαθόν* sein, also nicht Idee. Für einen Kritiker wie Apelt[2] 1902, 12 „spottet" *μικρῷ* hier „aller Logik", weshalb er *μικτῷ* vorschlägt, was man der Kuriosität halber im Original nachlesen mag. — Darüber daß und wie das *κοινὸν ἀγαθὸν ἀχώριστον* in MM I 1 viel ausführlicher behandelt ist, siehe Band 8, 172; 7, 1.

16,27 (18 b 2) „Denn". Die Behauptung, daß der Allgemeinbegriff „Wert" nicht Gegenstand menschlichen Handelns sein könne, wird durch Anwendung des Arguments begründet, das wir soeben kennengelernt haben: *κοινόν* sein heißt *πᾶσιν* — anders ausgedrückt *ὁτῳοῦν* (Spengel 600: non intelligo!) — *ὑπάρχειν*. Wie aber soll eine Handlung sich auf derart Allgemeines richten können, wo doch „alle" *πράξεις* auf das Einzelne abgestellt sind? Der Arzt heilt ja nicht ‚den' Menschen, sondern den Kallias oder den Sokrates, denen das Prädikat ‚Mensch' zukommt (Met. 981 a 16—20). Zu vergleichen ist auch das Argument der *αὐτοϋγίεια* in *Π. ἰδεῶν* fr. 3, p. 122 Ross. — In EN richtet sich dasselbe Argument, mit mehr Beispielen, gegen die Idee, was aber keinen grundsätzlichen Unterschied bedeutet, denn auch die Idee ist ein *κοινόν*, nur *χωριστόν*.

16,31 (18 b 4) „Vielmehr". Wiederum zeigt die Zusammenfassung, daß ein Punkt des Gesamtprogramms (s. o. zu 17 b 1) erreicht ist; nämlich C: die Lehre des Ar. selbst. Bei dem Notizenstil darf es nicht verwundern, daß *ἀλλά* auf 18 b 1 (*οὔτε αὐτὸ ἀγαθόν ἐστι*) zurückgreift, d. h. die dazwischen stehenden Begründungssätze ignoriert. Zu *πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν* ist *λέγεται* zu ergänzen. Der Satz ist eine Formel. — Ab 18 b 1 ist durch Susemihls Druck die Bekkersche Zeilenzählung besonders arg gestört. Ich zitiere, wie immer, nach letzterer.

16,32 (18b 5) „das Schöne". Daß καλόν so oft vom Moralisch-Schönen, vom sittlichen Wert, gebraucht wird, hat frühere Interpreten dazu verführt, hier vom Sittlich-Schönen zu sprechen und dann das folgende τὸ μέν darauf zu beziehen: das Sittlich-Schöne ist πρακτόν, der Gattungsbegriff ἀγαθόν nicht. Das ist gegen die Grammatik, und 1217a 31–34; 1218a 22. b 7 lassen keine andere Erklärung zu als daß καλόν hier das ist, was wir das Wissenschaftlich-Schöne genannt haben, also das im Bereich des Unveränderlichen vorgefundene. Das ist also, wie der πολλαχῶς-Satz (vgl. 1217b 25), eine Rekapitulation, wie auch noch die Teilung πρακτόν-οὐ πρακτόν (vgl. 1217a 31). Dann erst kommt der Kernsatz: der für die Ethik in Frage kommende Wert (πρακτόν) ist das τέλος οὗ ἕνεκα. Und dann geht es zurück auf das Wissenschaftlich-Schöne, von dem (nach 1217a 32–33) rekapituliert wird, daß es nicht πρακτόν ist. — Daß 1218b 7 allein mit Punkt nach ἀκινήτοις und Einfügung von οὖν nach φανερόν lesbar wird, also durch die Emendation von Brandis 1857, 1343[9], gebilligt von Rassow[1] 1858, 2, sollte keines Worts mehr bedürfen.

16,38 (18b 8) „Gut-an-sich". Man sollte kaum befürchten müssen, daß jemand diesen Satz (dazu 1218b 11) so versteht, daß Ar. seinerseits nach dem hypostasierten Gut sucht und dieses zwar nicht in Platons Idee, wohl aber in seinem τέλος οὗ ἕνεκα gefunden habe, daß also auch das aristotelische höchste Gut eine Idee sei. Indes versteht v. Mentzingen (49) so und findet dies „widersinnig". Richtig ist in der Tat, daß Ar. am Schluß des 8. Kapitels sein Telos in einer Weise, die noch beträchtlich über den durch v. Mentzingen beanstandeten Terminus „Autoagathon" hinausgeht, genau nach dem Modell der Definition formuliert, die er von Platons Idee am Anfang des Kapitels gegeben hatte: auch sein Gut ist ἄριστον, πρῶτον und αἴτιον (18b 3. 4. 5). Im Gegensatz zu EN, wo im ganzen 4. Kap. der Terminus αὐτὸ τὸ ἀγαθόν nur ein einziges Mal vorkommt (1097a 9, was nicht einmal genau zu EE stimmt, weil, nach K^b αὐτό und ἀγαθόν durch τοῦτο getrennt sind), wird er in EE nicht weniger als zehnmal, also mit größter Konstanz, gebraucht. Demnach kann Ar. am Schluß der Polemik sehr wohl sagen: „jenes in der ganzen vorhergegangenen Partie gesuchte ‚Gut-an-sich' ist nicht die Idee". Das ist also die pointierte Verneinung der platonischen Position: „Das Gut-an-sich ist die Idee" (1217b 14), woraus man sieht, daß der pronominale Ausdruck weiteren Umfang hat und nicht einfach mit „Idee" gleichgesetzt werden kann, da sonst an der eben genannten Stelle der Unsinn herauskäme: „die Idee ist die Idee". Wir haben oben (zu 17b 6) festgestellt, mit welcher Aufmerksamkeit Ar. die platonische Bestimmung der Idee notiert — und als eines der zahlreichen platonisierenden Elemente in EE ist das durchaus zu beachten. Es ist daher eindrucksvoll, wenn er jetzt sagt: die drei platonischen Bestimmungen des Gutes-an-sich treffen auch auf das wirkliche Gut-an-sich zu, nämlich auf das τέλος οὗ ἕνεκα, aber dieses ist keine Idee (1218b 7–8).

Obwohl das I. Buch in so auffallend preisendem Ton mit der Eudämonie beginnt, wird sie jetzt am Schluß nicht genannt. Zu ihrer Einführung ist ein weiterer Anlauf vonnöten: EE II 1.

17,1 (18b 9) „veränderlich". Allgemeinbegriffe wie Mensch, Lebewesen sind gewiß nicht veränderlich. Aber ethische Allgemeinbegriffe, z. B. das Gerechte oder das Gut, sind veränderlich (EN 1094b 14–16). In der Diskussion über das Polis-Recht (EN V 10, 1134b 24–30) deutet Ar. an, daß es bei den Göttern vielleicht ἀκίνητα δίκαια gebe, bei den Menschen aber gilt: κινητὸν πᾶν (τὸ δίκαιον). — Einen Allgemein-

begriff kann man nicht handelnd verwirklichen, ἡ πρᾶξις περὶ τὰ καθ' ἕκαστα (EN VI 8, 1141 b 16; Band 6, 455; 130, 4). Das ist möglicherweise ein Reflex aus Π. ἰδεῶν (fr. 3, p. 122 Ross), wo es um das Problem geht, ob Gegenstand der ἐπιστῆμαι τὰ κοινά seien oder τὰ καθ' ἕκαστα.

17,2 (18b 10) „als Endziel". In Phys. 195a 23 wird als 4. causa die finalis genannt: τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα βέλτιστον καὶ τὸ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι.

17,6 (18 b 12) „Das aber". Das aristotelische höchste Gut (die Eudämonie wird, wie oben gesagt, nicht genannt, wie in MM) ist Gegenstand der Staatskunst, die Ar. in EN mit noch intensiveren Prädikaten auszeichnet: κυριωτάτη καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονική (I 1, 1094a 26). Dieser Gedanke steht in EN am Anfang, in EE am Schluß des I. Buches. Die Verschiedenheit des Aufbaus des I. Buches der drei Ethiken tritt klar zutage, wenn wir unter Aufbau die Anordnung der drei Grundgedanken verstehen: Eudämonie — Gut — Staatskunst. MM und EN gehen zusammen, indem beide vom ἀγαθόν zur Eudämonie führen (letztere in MM allerdings viel weniger akzentuiert, Band 8, 167—168); sie unterscheiden sich, indem die Staatskunst in MM trotz des Eingangs (1181a 25—b 28) und der Bemerkung 1183 a 33 keine Rolle spielt. In EE dagegen geht Ar. entschlossen von der Eudämonie aus und kommt dann zum ἀγαθόν; das ist der Grund, warum er die Staatskunst erst so spät einführen kann. In II 1 kehrt er dann wieder zur Eudämonie zurück.

17,7 (18b 13) „über allen". Wieder extremer Notizstil. Daß zu πασῶν zu verstehen ist ἐπιστημῶν oder, nach 18 b 4, τεχνῶν, zeigt Pol. 1282 b 14: In allen ἐπιστῆμαι und τέχναι ist ein Gut das Endziel, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, nämlich der Staatskunst.

17,7 (18b 13) „bedeutet dies". Eine nur auf den ersten Blick überraschende Wendung, daß „diese" autoritative Wissenschaft eine Dreizahl ist. Denn es folgt sofort die Begründung: diese drei sind e i n e, denn sie unterscheiden sich als eine einheitliche Gruppe von allen anderen. Und wenn Ar. dann gleich im Anschluß eine Untersuchung ankündigt, ob sie denn untereinander verschieden sind, so ist damit gesagt, daß sie hic et nunc als n i c h t verschieden gesetzt sind. Aus dieser späteren Untersuchung, so ist freilich zu erwarten, müßte dann klar werden, warum jetzt zu der nicht überraschenden Staatskunst noch, überraschend, die Ökonomik und die Phronesis gestellt worden sind. Nun, es ist schon längst notiert, daß diese Aufklärung in EN VI 8 (= EE V 8) zu finden ist. Womit wir wieder vor dem Problem der gemeinsamen Bücher stehen, das aber — und nur so viel sei für jetzt gesagt — für die Spengelianer viel brennender war als es für uns ist, denn diese standen ja vor der Notwendigkeit, sich in der echten Ethik (EN) mit einem Fremdkörper, nämlich mit Eudemos abfinden zu müssen. An dieser Stelle hier ist kein Zweifel möglich, daß Ar. auf Ausführungen vorausweist, die dem in EN VI 8 Entwickelten entsprechen. Fraglich bleibt nur, ob die Einlösung der Ankündigung verbatim mit dem übereinstimmte, was wir heute in EN VI 8 lesen.

17,8 (18b 13) „Hauswirtschaft". Zum Verständnis ist notwendig, den Inhalt von EN VI 8 mit Erklärungen darzustellen: Praktische politische Einsicht (φρόνησις περὶ πόλιν) und praktische Einsicht (φρόνησις) sind zwar der Definition nach verschieden, soferne in letzterer das Merkmal „politisch" nicht vorkommt (die Defi-

nition: VI 5, 1140b 5), aber sie sind gleich, insoferne sie „Haltungen" sind (ἕξεις: EE 1218b 14 = EN 1141b 24). Sie sind geistige „Techniken", mit Syllogismen arbeitend, kurz: sowohl die eine wie die andere „Haltung" ist einfach ἐπιστήμη. Bei der πολιτική ist das schon daran zu sehen, daß Ar. ja außerhalb von EN VI 8 immer von πολιτικὴ ἐπιστήμη spricht; von der Phronesis aber sagt er ausdrücklich, daß sie in der Hauptsache gewiß das Einzelne zum Objekt hat, aber dieses nicht ausschließlich, sondern auch das καθόλου (1141b 15). Und damit gilt: πᾶσα ἐπιστήμη τοῦ καθόλου (Met. 1059b 26; vgl. Π. ἰδεῶν fr. 3, p. 122 Ross: ἔστι γὰρ παρὰ τὰ καθ'ἕκαστα τὰ κοινά, ὧν φαμεν καὶ τὰς ἐπιστήμας εἶναι. Nun genauer: A) Die Einsicht in Dingen der Polis hat zwei Grundfunktionen: eine übergreifende, ἀρχιτεκτονικὴ φρ. = gesetzgeberische Einsicht, und eine die sich auf das Einzelne in der Polis bezieht. Letztere hat keinen eigenen Namen, sondern heißt einfach auch „politische Einsicht"; sie zeigt sich in Volksversammlung und Gericht. B) Die Phronesis ohne Zusatz, jene mit der die Ethik es vorwiegend zu tun hat, hat ebenfalls zwei Wirkungsbereiche: erstens, wie gesagt, τὸ καθόλου und zweitens τὰ καθ' ἕκαστα, wozu dann noch — was bei der politischen Einsicht dem Begriffe nach ja nicht möglich wäre — der subjektive Aspekt kommt: das formende Wirken im Phronesis-Träger selbst (φρ. περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα 1141b 30). Von dieser Individual-Phronesis ist dann schließlich noch, mit nicht sehr deutlicher Klassifikation (1143b 31) geschieden die οἰκονομικὴ φρ., von Ar. offenbar als jene Art aufgefaßt, welche die in der Familie zu einem Verbande zusammengefaßten Individuen lenkt. — Ein Schema des Ganzen in Band 6, 457, wo durch ein Versehen die Ökonomik ausgefallen ist.

Diese oder eine ganz ähnliche Klassifikation muß also Ar. gegenwärtig gehabt haben, als er das stilistische Stenogramm von EE 1218b 12—15 schrieb. Wir sehen nun jedenfalls klar 1. inwiefern dieses Stenogramm die drei genannten „Haltungen" als verschieden und inwiefern als nicht verschieden bezeichnen konnte; 2. warum sie ἕξεις heißen; 3. daß sie alle drei zusammengehalten werden und sich von den anderen unterscheiden τῷ τοιαῦται εἶναι. Das heißt nicht, wie frühere Interpreten meinten: „dadurch daß sie sich auf das menschliche Handeln beziehen", sondern: da diese Dreiheit hier ja als Einheit gefaßt ist, gilt von dieser Einheit, daß sie κυρία πασῶν ist. Zu verstehen ist also: τῷ κύριαι εἶναι; 4. daß Phronesis hier auf keinen Fall die spekulative Einsicht, das theoretische Verhalten des Philosophen bedeutet (s. o. zu 14a 32).

Außerdem dürfte plausibel sein, daß Ar. die Wirkungsbereiche der autoritativen Wissenschaft so anordnet, daß vom weitesten Umfang zum engsten gegangen wird: Staat, Familie, Individuum. Anders: autoritative Geisteskraft des Gesetzgebers, des pater familias, des Individuums, sofern es weder Gesetzgeber noch „Haushaltvorstand" ist. Somit wäre der Schluß erlaubt, daß mit Phronesis die in EN als περὶ αὐτὸν καὶ ἕνα bezeichnete gemeint ist.

17,13 (18b 16) „Ursache": αἴτιον. Auch ἀρχή; darüber gleich 18b 22—24. Nachträglich wird also 18b 10—11 erklärt mit Berufung auf die διδασκαλία. Daß es sich da nicht um gewöhnliches „Lehren" handelt, zeigt sofort das folgende Beispiel. Vielleicht darf man annehmen, daß es im Peripatos schon das gegeben hat, was wir als philosophische Propädeutik bezeichnen. Die Art des Lehrens ist in MM ausführlicher beschrieben, da sie ja am Logischen stärker interessiert ist als die beiden anderen Ethiken. „Sinn der Definition ist, jeweils das Wesen des Einzeldings anzugeben,

z. B. daß es ein Gut ist oder ein Übel oder was es sonst sein mag. Es besagt aber die Definition: ein Gut hat dann universalen Charakter, wenn es selbst um seiner selbst willen wählenswert ist“ (1182 b 18–21). Dieses Definieren — wir nehmen dies gleich vorweg im Hinblick auf EE 1218 b 22 — ist nicht Aufgabe der einzelnen praktischen Kunst; auch in der Ethik gibt es keinen *λόγος διδασκαλικὸς τῶν ἀρχῶν*, kein syllogistisches Verfahren, das die Grundprinzipien lehrt (EN 1151 a 17). Das letzte Ziel wird vielmehr von der Metaphysik aufgezeigt (Met. I 2, 982 b 4–10; II 1, 993 b 19–23). Ist das Ziel festgelegt, so geht die *διδασκαλία* dazu über zu zeigen, daß dies und dies (*τἆλλα*) zu dem Ziele hinführt, also ein Gut ist. Denn auch das *οὗ ἕνεκα* ist *αἴτιον* (Met. VIII 4, 1044 a 32–b 1).

17,16 (18 b 19) „z. B.“. Der Gedanke steht in engem Zusammenhang mit EE 1227 b 22–23 und Met. VII 7, 1032 b 6–10, wozu man Walzer (46) vergleiche. — Zu *τοδί, τόδε*: nachdem *τόδε* auch 1227 b 30 durch sämtliche Hss bezeugt ist, besteht kein Anlaß, mit Spengel, offenbar wegen Met. 1032 b 6–7, *τοδί* herzustellen.

17,20 (18 b 21) „angebahnt“: *αἴτιον ὡς κινῆσαν*. Die Gesundheit ist also causa finalis, die Mittel zur Gesundheit dagegen *αἰτία κινοῦσα* (De part. an. 641 a 27), causa efficiens. Vgl. Phys. 194 b 32–35. Auf die Ethik war dies in EE selbst schon angewendet in dem vorausgreifenden Abschnitt 1214 b 11–27.

17,20 (18 b 21) „und zwar dann“: *καὶ τότε*. Der Gedanke wird durch das folgende Argument illustriert, das daher nicht eigentlich mit *ἔτι* hätte angeschlossen werden dürfen. Aber für den Notizstil mag es angehen. Sir D. Ross (1915, 155) hat *καὶ τότε* als not very satisfactory bezeichnet und schlägt *καίτοι* vor, was Rackham aufgenommen hat. Das ist gewiß elegant, aber wohl kaum notwendig. Wenn das Heilmittel die *κίνησις ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν* (Met. 1032 b 10) eröffnet hat, dann ist sie bewegende Ursache dafür, daß die Gesundheit nun da ist. Da Ar. „das Bewegende“ nicht nur im Präsens sagt, sondern auch im Aorist und Futur (*τὸ κινῆσον*, Met. 991 b 5), wird man, obwohl Ar. da nicht konsequent ist, doch schließen dürfen, daß er hier in EE zeitlich gedacht hat: das Heilmittel hat den Anstoß gegeben und dann ist es konsequenterweise Ursache dafür geworden, daß die Gesundheit da ist. Bonitz[1] 1844, 33 übersetzt ac proinde.

17,22 (18 b 22) „Ferner“. Siehe oben zu 18 b 16. 21 und Walzer (40). Dazu EE 1227 a 6–13 und MM 1182 b 25, das der Formulierung von EE teilweise nähersteht: „Weder Arzt noch Baumeister stellen fest: die Gesundheit ist ein Gut, oder das Haus ist ein Gut, sondern es wird festgestellt, daß dieses Mittel die Gesundheit bewirkt oder daß dieses ein Haus zustandebringt“. Vgl. auch EN 1112 b 12–16. 1151 a 16–18.

17,23 (18 b 23) „Sophist“. Ähnlich 1216 b 40–17 a 10.

17,25 (18 b 24) „Grundprinzip“. Von aristotelischen Lehren über die „starting-points“ handelt ausgezeichnet Burnet, EN XXXIV–XXXVIII; s. o. zu 18 b 16.

17,26 (18 b 25) „Das aber“ usw. Dieser merkwürdige, zunächst wie Abrakadabra klingende Satz scheint weder bei Fritzsche noch Bonitz noch Rieckher noch Rassow Anstoß erregt zu haben. Bussemaker (1850) begnügt sich mit turbata quaedam, Spengel[2] (1864, 600, zu b 26 *τὸ ἄριστον* bis *ἀρχήν*) lakonisch: haec omnia abundant. Das weitere bei Susemihl im Apparat, der seinerseits nur den letzten Teil ab *μετά*, offenbar wegen des gleichlautenden Anfangs von Buch II, tilgen will. Diese Schluß-

und Übergangspartie gibt keinen Anlaß zu der Vermutung, ein ursprünglich besserer Text sei von mechanischen Störungen betroffen worden, die durch Konjekturalkritik zu beheben wären. Aber auch mit der Annahme eines Redaktors käme man nicht weiter. Welcher Redaktor kündigt zweimal an (*ἄλλην ἀρχήν*)? Ich finde keine andere Erklärung als bei den Übergängen von EN IV zu V, VII zu VIII und IX zu X (Band 6, 564), daß nämlich der Redaktor eine derartige Übergangspartie nicht erfunden, sondern nur vorgefunden haben kann. Wenn er aber nicht einmal in so leicht zu bewältigenden Fällen durch Streichen der einen Ankündigung eingreift, dann wird man ihm erst recht nicht eindringlichere Tätigkeit am Original zutrauen, etwa gar die Synthese inkohärenter aristotelischer Teilskizzen — außer man konstruiert einen Peripatetiker, der auf der einen Seite bis zum Stumpfsinn konservativ ist, auf der anderen aber eine aktive Herausgeberrolle spielt. Kurz: wir haben den Text des Ar. selbst vor uns (Band 6, 565). Wir lassen also die Schlußwendung (*μετὰ — ἀρχήν*) stehen und betrachten das übrige.

Zunächst: sämtliche Einzelausdrücke sind schon einmal verwendet: *ὡς τέλος* (18b 10. 12), *ἀνθρώπῳ* (17a 40. 18b 12), *ἄριστον τῶν πρακτῶν* (17a 40), *σκεπτέον ποσαχῶς* (17b 1), *ἄριστον πάντων* (14a 8. 17b 3). Obwohl ein für die Rekapitulation üblicher Ausdruck (*εἴρηται* o. dgl.) fehlt, vielmehr das Rekapitulierte als Gegenstand neuer Betrachtung bezeichnet ist, haben wir also de facto einen Rückgriff auf schon Dargestelltes. Nun ist für EE charakteristisch, daß die Eudämonie schon gleich anfangs das *ἄριστον ἁπάντων* (14 a 8) ist und daß Ar. auch Platons Eidos nicht wie in MM, EN quâ *ἀγαθόν* sondern quâ *ἄριστον πάντων* (17b 3) untersucht. Damit haben wir den Schlüssel zum Verständnis. Diese auch sonst im Griechischen übliche Verstärkung des Superlativs (oft im Protr. z. B. 60, 5 P) soll offenbar nicht stilistischer Schmuck sein. Ar. scheint sagen zu wollen: im Vorhergehenden haben wir an die Stelle des platonischen *ἄριστον πάντων* als obersten verwirklichbaren Wert das Finalgut gesetzt. Dieses ist *πρῶτον πάντων* (18 b 11; 17 b 10). Aber Ar. hatte nicht ausdrücklich gesagt, es sei auch *ἄριστον πάντων* (18 b 10). Also bleibt noch zu studieren, w i e, auf welche Weise das Finalgut *ἄριστον πάντων* ist. Jeder Hörer weiß natürlich seit dem Delischen Epigramm, daß die Eudämonie *ἄριστον πάντων* ist, aber der Schluß des I. Buches greift nicht so weit zurück, sondern setzt nur I 8 voraus. Aber weder in der Ideenkritik noch vorher in Buch I war Detailliertes über die Inhalte des obersten Telos ausgesagt; nur daß man *ποιός τις* und daß die Handlungen *ποιαί τινες* sein müssen, war ausgesprochen. Jetzt also soll der abstrakte Begriff Inhalt bekommen. Das ist bei dieser Gedankenführung gar nicht anders möglich als durch Einbeziehung jener Güter, aus denen die Eudämonie bestehen, oder die sie umgreifen soll (MM 1184a 28). Und in der Tat beginnt das II. Buch mit den Gütern. Sofort zeigt sich: die entscheidenden Güter sind in der Seele. Diese hat ein „Werk", nämlich die Eudämonie hervorzubringen. In der Seele sind *τέλη*, d. h. innerseelische *ἀγαθά*, nämlich Phronesis, Tugend und Lust (18b 34—35; daß Phronesis und Lust de facto neben der Tugend keine Rolle spielen, tut nach 16a 28; b 25 nichts zur Sache). Diese *τέλη* sind nach 19 a 29—30 *τὰ ἄριστα τῶν ἀγαθῶν* und daher ist das Seelenwerk, nämlich die Eudämonie, *ἄριστον πάντων*. So verstehe ich also die Schlußpartie des I. Buches, aber man sieht, daß dies nur möglich ist, wenn man nicht *ποσαχῶς* liest (18 b 26), sondern *πῶς*, wie MM 1184a 15 *πῶς τὸ ἄριστον δεῖ σκοπεῖν*; oder EN 1154 b 33. *ποσαχῶς* wäre nur möglich, wenn gefragt würde *ποσαχῶς λέγεται τὸ ἀγαθόν* (MM 1183 b 20), denn das *ἀγαθόν* ist wie das *ὄν* ein *πολλαχῶς*

λεγόμενον (EE 1218b 4). Aber den „allerhöchsten" Wert mit *ποσαχῶς* zu befragen ist so sinnlos wie diese Frage an das allgemeinste Seiende zu richten, das *ὂν ᾗ ὄν*, womit — nach Merlan — das höchstrangige Seiende gemeint ist.

Es verbleibt noch das was auf den ersten Blick als ärgerliche Pedanterie erscheint: „Wie ist unser Telos das *ἄριστον πάντων*, nachdem dieses (unser Telos) das *ἄριστον* ist (nach 18 b 10)?" Immerhin kann man sagen: wenn der *ἐπειδή*-Satz fehlte (Fritzsche z. B. läßt ihn in der lateinischen Übs. einfach weg), dann käme, da *ἄριστον πάντων* auch als mehr oder minder unverpflichtende Floskel aufgefaßt werden könnte (z. B. Phileb. 55 b 7; Prot. 352 d 2), nicht scharf genug heraus, daß es nun gerade darum geht, von dem *ἄριστον* zu zeigen, daß es der alle anderen Güter umgreifende Höchstwert ist.

Ar. markiert im folgenden nirgends mit ausdrücklichen Worten die Stelle, wo die *πῶς*-Frage beantwortet ist. Offenbar liegt die Antwort in 19 a 33—35. Aus dem dort vorgetragenen Schluß sieht man, daß es zwei *ἄριστα* gibt: die Tugendverwirklichung durch die Seele und die Eudämonie. Diese zwei aber fallen auf merkwürdige Weise in eins zusammen: Eudämonie ist Tugendverwirklichung. Dahinter scheint die Lehre des Xenokrates (Top. 152 a 7—10) zu stehen, die, in den Worten von EE ausgedrückt, lautet: Eudämonie und Tugendleben sind identisch, da sowohl das eine wie das andere *ἄριστον πάντων* ist; das *ἄριστον* kann nämlich nur eines sein. Siehe unten zu 19 a 29.

Nach all dem darf als sicher gelten, daß die Schlußpartie von EE I 8 dieselbe Funktion hat wie der erste Satz von EN I 6: Es genügt nicht vom Telos einfach zu sagen, es sei *ἄριστον*, sondern man muß dies noch genauer bestimmen.

BUCH II

Vorbemerkung. Die Bücher II und III sind klar disponiert. Gute Gliederung vor Solomons Übersetzung. Die wesentlichen, durch Ar. markierten Punkte sind folgende:

1. Entwicklung der Eudämonie-Definition 1219 a 38 *εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία*	II 1, 1218 b 31—1219 b 26
2. Psychologie, Zweiteilung der Tugend 1219 b 26 *μετὰ ταῦτα περὶ ψυχῆς θεωρητέον* 1220 a 4 *ἀρετῆς δ' εἴδη δύο*	II 1, 1219 b 26—1220 a 13
3. Von der ethischen Tugend 1220 a 13 *μετὰ ταῦτα . . . περὶ ἀρετῆς ἠθικῆς*	II 1, 1220 a 13—III 7, 1234 b 14
4. Beschreibung des Wesens der eth. Tugend, vorläufige Definition 1222 b 13 *αἱ ἀρεταί . . . μεσοτήτων*	II 1, 1220 a 13—II 5, 1222 b 14
5. Analyse des menschlichen Handelns (Willentlichkeit, Entscheidung), endgültige Definition 1222 b 15 *λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχήν* 1227 b 8 *ἕξις προαιρετικὴ μεσότητος*	II 6, 1222 b 15—II 11, 1228 a 19
6. Die einzelnen ethischen Tugenden	III 1—7

Kapitel 1

18,1 (18 b 31) „Sodann". Über den Gedankengang des Anfangs von B. II siehe W. Jaeger[1] 1923, 258f., der ziemlich viel aus dem Protr. herleitet. Hierin kann ich nicht folgen. Näheres s. u. S. 222 u. a.

18,2 (18 b 31) „was folgt": *περὶ τῶν ἑπομένων*. Eine genaue Parallele dazu kenne ich nicht. Ähnlich ist EN 1172 a 15. 19, während der Verweis in B. I (1096 a 5) in singulärer Weise bis auf den Schluß des Werkes vorausgreift. Der Einleitungssatz von EE II 6 (*λάβωμεν οὖν ἄλλην ἀρχὴν τῆς ἐπιούσης σκέψεως*) könnte gewiß auch lauten . . . *ἀρχὴν τῶν ἑπομένων*. MM 1185 a 14 *τὸ μέλλον λέγεσθαι.*

18,2 (18 b 32) „Güter". Die Zweiteilung hat hier keinen Selbstzweck, sondern soll die Seele ins Spiel bringen und zwar deshalb, wie man später sieht, weil die Eudämonie etwas Seelisches ist. Ar. hatte die Frage nach dem Wesen der Eudämonie zum erstenmal gleich nach dem Ende des Proömiums gestellt (17 a 20), aber eigent-

lich nur um sie mit Berufung auf die allgemeine Überzeugung zum *ἄριστον* zu erklären und dann über Platon hinweg zur Formulierung seines Telos zu kommen. Auf diese Weise hatten wir es bisher sozusagen mit einer seelenlosen Eudämonie zu tun. Das hört jetzt auf. Auch die drei Lebensformen verschwinden. Wenn deren drei Grundlagen noch ein letztes Mal genannt werden, so ebenfalls nur um festzustellen, daß es seelische Grundlagen sind. Es verschwindet somit auch die Tugend, sofern sie im Dreierschema der Lebensformen den Inhalt des staatsmännischen Lebens gebildet hatte. Von jetzt ab sind Seele und Tugend des Staatsbürgers die tragenden Begriffe, mit deren Hilfe man zur Definition der Eudämonie kommt. Danach verschwindet auch die Eudämonie – nur noch einmal, in VII 2, steht sie im Hintergrund der Eutychielehre (vgl. MM 1206b 30) – und der Weg ist frei für das Hauptstück der Ethik, die Tugenden. Das Buch I findet also keine Erfüllung. Diese bietet erst EN.

Parallelen: MM 1184b 1–6. EN 1098b 12–15. Pol. VII 1, 1323a 21–24a 4. In MM geht Ar. von der Tugend aus; wir können auch sagen: vom *ἀγαθόν*, da er die Tugend gleich unter diesem Oberbegriff betrachtet. Nach der Polemik gegen das platonische abtrennbare *ἀγαθόν* und das „sokratische" nicht-abtrennbare setzt er in I 2 mit den Güterdiäresen ein und findet von da zur Formulierung, daß die Eudämonie ein *ἄριστον* ist (der Name der Eud. erstmals 1184a 11–14). In I 3 sodann beginnt er mit einer „anderen" Diärese (der üblichen Dreiteilung); die *βέλτιστα* sind seelisch. Dann folgt in I 4 die Definition der Eudämonie und in I 5 die Psychologie. In EN kommt er rasch vom *ἀγαθόν* zur Eudämonie; dann Polemik gegen Platon; die Definition schon Ende I 6. Dann erst in I 8 die Prüfung durch die *λεγόμενα*, deren erstes die Güterdreiteilung ist. Erst in I 13 folgt die Psychologie, aus der sich gegen Ende von B. I die Zweiteilung der Tugend ergibt.

EE hängt mit Pol. zusammen durch die Berufung auf die exoterischen Logoi, (nicht in MM, EN; erstmals, auf der Spengelschen Basis, erörtert von E. Zeller Hermes 15, 1880, 553–6), sowie durch die Güter-Zweiteilung (VII 1, 1323b 27; allerdings gibt es im selben Buch auch die Dreiteilung, 1323a 25). EE hängt mit MM zusammen durch den Einsatz mit *ἄλλη ἀρχή* (*ἄλλη διαίρεσις* MM 1184b 1), vor allem aber dadurch, daß erst nach der Güterteilung die Eudämonie definiert wird. Das heißt, die Güterteilung steht kompositionell in diesen beiden Ethiken an derselben Stelle (Band 8, 196 oben). Beide Ethiken unterscheiden sich von EN stricte dadurch, daß die Güterteilung nicht als *λεγόμενον* zur Bestätigung der vorher gewonnenen Eudämoniedefinition benützt ist. Gewiß wird diese auch in EE bestätigt (1219a 40–b 20), aber eben ohne Blick auf die Güter.

Über die traditionelle Gütereinteilung siehe Band 6, 281–283 und Band 8, 196; 11, 14. Dort auch die Zurückweisung von Spengels Versuch die genuine Zweiteilung von EE durch Konjektur zur Dreiteilung zu machen. Übrigens stellt auch Isokrates einmal (XV 290) die „anderen Güter" als Gesamtheit den seelischen gegenüber und bezeichnet (V 109) die Tugenden als *τὰ τῇ ψυχῇ προσόντα ἀγαθά*.

18,4 (18b 34) „in den exoterischen Schriften". Siehe o. zu 17b 22. Ich möchte mit Bezugnahme auf Band 8, 186 annehmen, daß diese Zweiteilung aus den „Diäresen" stammt. Das würde sich auch gut zu den Erkenntnissen Wielands in dem o. zu 17b 22 genannten Aufsatz fügen. Wenn man *διαιρούμεθα* genau nimmt („entsprechend einer Diärese, die wir in den exot. Schr. machen"), so ist damit wohl ausgeschlossen,

daß sich Ar. auf irgendeine populäre außerperipatetische Quelle bezieht. Diese 1. Pers. plur. ist in der Tat der schwächste Punkt in der so glänzenden Beweisführung von Diels (487). Der Protr. (52, 12–15 P) jedenfalls scheidet als Quelle schon deshalb aus, weil dort ausdrücklich die Dreiteilung erscheint.

Wenn man übrigens davon ausgeht, daß in Pol. 1323 b 25 + 27 der Ausdruck τὰ ἐξωτερικὰ ἀγαθά synonym ist mit τὰ ἐκτὸς ἀγαθά, wobei letzterer zu verstehen ist als ἐκτὸς τῆς ψυχῆς ἀγαθά (ähnlich Pol. 1325 b 22 + 29 ἐξ. πράξεις = πράξεις ἐκτὸς τῆς διανοίας, Gegensatz οἰκεῖαι; ferner Pol. 1272 b 19 ἐξ. ἀρχή = ἀρχὴ ἐκτὸς τῆς Κρήτης, und schließlich De gen. an. 786 a 26 ἐξ. μόρια = τὰ ἐκτὸς τῆς κοιλίας μόρια, Gegensatz τὰ ἐντὸς μόρια H. an. 508 b 26), so sind die exot. Logoi zu verstehen als λόγοι ἐκτὸς τοῦ X., λόγοι οὐκ οἰκεῖοι, οὐκ ἐντός. Aber was dieses X ist, kann auch Wieland nicht klären. Denn wie sollen, von seiner These her, Schriften oder Argumentationen des Ar., die er selbst in der Zeit der frühen, mit Isokrates konkurrierenden Rednerschule hervorgebracht hat, ἐκτός τινος sein? Wenn hier in EE die Διαιρέσεις „zitiert" sind, so kann Ar. diese nur dann als „Werk außerhalb von X" bezeichnen, wenn er meinte „außerhalb meiner jetzigen Schule" oder „außerhalb meiner, nach dem Isokrates-Intermezzo streng gewordenen Philosophie". Aber wie soll man sich das Griechisch denken? Vielleicht bietet doch EE 1217 b 22 den Schlüssel, als einzige Stelle, wo die exot. Schriften und die κατὰ φιλοσοφίαν nebeneinanderstehen. Dann wären die ersteren solche des Ar., aber ἐκτὸς τῆς φιλοσοφίας. Darf man nach Theaet. 201 d 1 den aristotelischen Spezialausdruck paraphrasieren mit δόξαι ἐκτὸς ἐπιστήμης?

18,6 (18 b 35) „in der Seele". Dem Thema entsprechend werden also jetzt die drei bereits im Beginn von EE (14a 31) in den Blick gebrachten Werte zu seelischen Werten. Im Philebos (55 b 1–5) erklärt Platon: Echte Güter sind nur die seelischen; in der Seele sind Tapferkeit und Besonnenheit (EE: Tugend), νοῦς (EE: φρόνησις) und Lust.

18,7 (18 b 35) „einzeln oder alle": EE 1214 b 4; Protr. 59, 28. 60, 6 P.

18,8 (18 b 36) „einerseits – andererseits". Bei der Benennung der „Inhalte" der Seele ist Ar. nicht starr. In MM und EN nennt er drei: πάθη, δυνάμεις, ἕξεις (MM 1186 a 11; EN 1105 b 20); in EN VI 12, 1143 a 25 + 28 sind ἕξις und δύναμις synonym. Daher kommt auf die Konjunktion nichts an, daß etwa das mit ἤ verbundene Begriffspaar enger zusammengehörte als das mit καί. Dies gegen Spengel, der καί durch ἤ ersetzen wollte, offenbar weil ἐνέργεια und κίνησις einander nahestehen (Bonitz-Index 251 a 21 f.). Auffallend ist allein κίνησις, wofür die anderen Ethiken πάθος setzen (s. o. und EN 1106 a 4–5). Aber das kennen wir schon als Eigentümlichkeit von EE (s. o. zu 14 b 20; 17 b 29). In dem oben zu 14 b 13 zitierten Xenokratestext folgen nach καλαὶ πράξεις noch die Begriffe ἕξεις, διαθέσεις, κινήσεις, σχέσεις. Auch die Lust z. B. ist eine „Bewegung der Seele" (Rhet. 1369 b 33).

18,10. (18 b 37) „Voraussetzung". Zu interpungieren ist, abweichend von Susemihl und Jaeger[1] (1923, 258), nach ὑποκείσθω; denn das was von der Tugend ausgesagt wird, war im Vorigen noch nicht enthalten.

18,11 (18 b 38) „die beste Disposition". Diese Definition der Tugend enthält alle Begriffe, deren Ar. im folgenden bedarf. Sie ist auf die besondere Weise zugeschnitten,

in der er jetzt die Identifikation von Tugendleben und Glücksleben entwickelt. Die Unbekümmertheit, mit der er die Wahl läßt zwischen *διάθεσις*, *ἕξις* und *δύναμις* hat ihre Parallele in MM 1199a 7 (die Wohlberatenheit ist *ἕξις ἢ διάθεσις ἤ τι τοιοῦτον*). In EN kommt *διάθεσις* nur noch in dem Tugendkatalog von II 7 (viermal) vor, der sich durch seine Sprache von dem übrigen Werk unterscheidet (EN 1145a 33 gehört nicht hierher). In Band 8, 104 und 205; 14, 3 glaube ich gezeigt zu haben, daß die Definition der Tugend als *βελτίστη διάθεσις*, *ἕξις* aus der Akademie stammt. In den Definitiones jedenfalls sind beide Begriffe verwendet, wenn auch *ἕξις* überwiegt. Letztere wird mit Hilfe von *διάθεσις* definiert als *δ. ψυχῆς καθ' ἣν ποιοί τινες λεγόμεθα* (414c 8), woraus man sieht, daß *διάθεσις* der weitere Begriff ist. An die strenge Abgrenzung der beiden Begriffe wie wir sie im qualitas-Kapitel der Kategorienschrift lesen (8b 25–9a 13), hat sich Ar. nicht überall gehalten. Auch als *δύναμις* hätte er die Tugend nach EN 1106a 6 nicht mehr bezeichnen können.

18,14 (19a 2) „Induktion". Anstatt einer schematischen Übersicht über die zu 1219a 2–39 vorliegenden Paralleltexte wird das Vergleichbare von Fall zu Fall behandelt. Dieses findet sich in MM I 3 und 4, EN I 6 und Protr. 41,15–43, 25 P. Wichtiger aber ist, daß die Induktion nach dem Modell von Plato, Rep. 352d 2 bis 354a 4 vorgeht, schon deshalb, weil nur Platon und EE ganz unten, nämlich bei Leistung und Trefflichkeit einer Sache anfangen (Rep. 353a 1; b 1. 3). Siehe die Paraphrase in Band 6, 277; 14, 2 und das ebd. auf S. 309; 35, 3 Bemerkte. Der Vergleich mit dem Protr. zeigt, so möchte ich jetzt schärfer formulieren, daß die platonischen Gedanken nicht durch das Medium des Protr. hindurch nach EE gelangt sind. Kapp[1] 1912, 29–31 hat, wie mir scheint, überzeugend nachgewiesen, daß Platons Grundgedanke in EE „in aller Reinheit ausgesprochen" ist und somit „direkte Abhängigkeit von Plato besteht". Seiner weiteren These allerdings, daß EN I 6 „eine Weiterbildung der in EE noch erhaltenen Anfänge darstellt" möchte ich mich nicht anschließen, sondern annehmen, daß auch auf der Stufe von EN Platons Staat unmittelbar gegenwärtig gewesen ist.

Zu dem Ausdruck *δῆλον* (u. dgl.) *ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς* (= EE 1220a 28. b 30; 48b 26) verzeichnet Bonitz 264a 32–40) eine Reihe von Beispielen aus Phys., Met., De coelo, Cat. und Top. In EN kommt er nicht vor; in MM ist gleichwertig *δεικνύναι τῇ ἐπαγωγῇ* (1182b 35), wo — wie in EE — sogleich die Ausführung folgt. Der Abschnitt bei Stobaios (128, 11–15) darf auf EE zurückgeführt werden (s. o. S. 116).

18,15 (19a 2) „Mantel": Phaedo 87a 2 *ἱμάτιον ἐν χρείᾳ ὄν, φορούμενον*. — Den Abschnitt EE 1218b 37–19a 13 druckt Jaeger (1923, 261) parallel zu Protr. 41, 22 bis 42, 9 P. Dies scheint mir nicht richtig. Gewiß spricht Ar. auch im Protr. von Endzweck, Werk und Seele, aber um zu beweisen, daß das eigentliche Werk des Menschen das Werk des höchsten Seelenteils ist: das Studium der Wahrheit. Wenn Ar. jetzt in EE in ausdrücklicher Anlehnung an, genau gesagt: in Polemik gegen das theoretische Lebensideal des Protr. eine Ethik der *καλαὶ πράξεις* aufbauen wollte, so müßte die ganze Anlage des Eingangs von EE II 1 anders aussehen. Es steht aber nur da, ganz elementar, soz. aus jungfräulichem Boden entwickelt, im Stil an MM erinnernd, an Geschlossenheit von EN I 6 weit übertroffen. Jegliches Ding hat sein Werk und seine Trefflichkeit. Auch die Seele. Ihr Werk ist die Hervorbringung des Lebens. Und das Werk der guten Seele ist das gute = glückliche Leben.

18,19 (19 a 5) „auch die Seele". Direkter Übergang vom Unbeseelten. Selbst wenn Ar. noch den Körper dazwischengeschaltet hätte, etwa so: auch der Körper hat Werk und Trefflichkeit; um so mehr die Seele, ψυχὴ γὰρ σώματος βέλτιον — wenn also der Satz des Protr. (41, 29 P) in EE stünde, so brauchte er diesen seit Sokrates gültigen Satz nicht dem Protr. zu entnehmen.

18,23 (19 a 8) „Endzweck": Met. IX 8, 1050 a 21 τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον.

18,24 (19 a 9) „Daraus": τοίνυν. Aus dem vorhergehenden Satz („Telos ist Werk") zu dem in Gedanken ὑποκείσθω zu ergänzen ist, folgt noch nicht, daß das Werk wertvoller ist als die ἕξις. τοίνυν ist also vorwegnehmend. Der Beweis folgt erst in den beiden γάρ-Sätzen und so muß τοίνυν wiederholt werden (19 a 12). Erst wenn man weiß, daß das Telos ein ἄριστον ist, ergibt sich der höhere Rang des Werkes. Der Sinn dieser und der folgenden Feststellungen wird später klar (19 a 31).

18,26 (19 a 10) „Voraussetzung": ὑπόκειται. Der Wortlaut dieser Voraussetzung macht es unwahrscheinlich, daß hier EE 1218 b 10 zitiert wird. Aber selbst dann wäre ὑπέκειτο (cod. Vat.) falsch. Phys. 194 a 32: Nicht jedes ἔσχατον ist causa finalis, sondern nur das βέλτιστον. Met. 1021 b 29 τέλος = ἔσχατον.

18,29 (19 a 13) „zweierlei". Wenn das Werk wertvoller ist als die ἕξις, „Werk" aber zwei Bedeutungen hat, so muß die Feststellung des Vorrangs für beide Bedeutungen gelten, also auch für Werk = χρῆσις. Da „Werk" nach 19 a 8 = Telos ist, gilt dieselbe Zweiteilung auch für Telos (so MM 1184 b 10). Sie wird jetzt eingeführt, weil ja die Definition der Eudämonie nicht nur auf dem Vorrang der seelischen Güter, sondern auch auf dem der Aktualität vor der Potenzialität (dem bloßen Haben) beruht.

Parallelen: MM 1184 b 9–17 (1197a 3–10); Met. IX 8, 1050 a 23–b 2 (im Kapitel über Akt und Potenz); Pol. 1254 a 1–5 (unbedeutender Anklang); EN I 1, 1094 a 3–6 (das berühmte Eingangsstück; in völlig anderem Zusammenhang: Stufenbau der Zwecke, hinführend zur Staatskunst). Siehe Band 8, 196; 12, 2. Für die Spengelianer ist natürlich EN die „Quelle", aber es ist nie der Versuch gemacht worden zu zeigen, wie aus dem Eingang von EN die EE-Partie hätte entstehen können. Wo immer man nachträglich noch Spengels These am konkreten Fall prüft, bricht sie zusammen. Es bleibt denkwürdig, wie seine mit so wenig Beweismaterial vorgetragene Ansicht das ganze 19. Jh. beherrschen konnte. Nachweisbar ist allein, daß EE auch hier mit MM zusammengeht, sowohl was die Stellung des Abschnitts im Ganzen der Gedankenentwicklung betrifft, wie auch im einzelnen. Zu letzterem notiere ich nur: τὸ δὲ τέλος . . . διττόν (1184 b 10) und . . . ἀεὶ βέλτιον καὶ αἱρετώτερον ἡ χρῆσις τῆς ἕξεως (1184 b 15. 12).

18,32 (19 a 15) „Heilungsprozeß": ὑγίανσις. Dies und ἰάτρευσις fallen aus der traditionellen Beispielswelt heraus; in den anderen Ethiken kommen die Wörter nicht vor. Wir treffen wieder auf das Sonderinteresse von EE für die Bewegungstheorie, denn diese („Übergang von . . . zu") und die Potenz-Aktlehre sind die Bereiche, aus denen allein Bonitz Belege gibt (Phys. und Met.).

19,3 (19 a 17) „das theoretische Verhalten". Auf der Stufe der verfeinerten Potenz-Aktlehre formuliert Ar.: „Immer da wo es nicht neben der Aktualität noch ein Werk gibt, ist die Aktualität im Träger der Anlage selbst, z. B. das Sehen im

Sehenden, die *θεωρία* im *θεωρῶν* und das Leben in der Seele und daher (in der Seele) auch die Eudämonie; denn diese ist nichts anderes als eine *ζωή* (EE 1219 a 27) von bestimmter Art" (Met. IX 8, 1050 a 36). Ar. bewegt sich hier also im selben Gedankenkreis wie in EE.

19,6 (19 a 19) „sagen wir". EN 1098a 8 *φαμέν*. Der Abschnitt ist, mit den Paralleltexten, behandelt in Band 8, 197—198; 12, 3. — Susemihl übernimmt von Casaubonus die Konjektur *‹ταὐτὸ› τὸ ἔργον*. Das scheint bestechend wegen 19 a 26 (*ἓν καὶ ταὐτό*) und EN 1098 a 8 (*τὸ δ' αὐτό φαμεν*), sowie MM 1184 b 23, und weil es auch in Pol. 1302 a 38 (*ὧν δύο μέν ἐστι ταὐτὰ τοῖς εἰρημένοις, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως*) eine Identität zu geben scheint, die keine absolute ist (W. Bröcker, Hermes 87, 1959, 415: „es kann etwas nicht mehr oder weniger identisch sein"). Aber die Identität kommt auch ohne *ταὐτό* heraus: *ὅτι τὸ ἔργον τοῦ πράγματος καὶ (τὸ ἔργον) τῆς ἀρετῆς (τοῦ πράγματός ἐστιν)* und somit ist die Einschiebung überflüssig.

19,7 (19 a 20) „von einem Etwas": *τοῦ πράγματος*. Siehe o. zu 14 a 11.

19,9 (19 a 21) „des Schusterns": *σκυτεύσεως*. Es war ein grobes Versehen Spengels, daß er das nach *οἰκοδόμησις* gebildete singuläre Wort durch *σκυτέως* ersetzen wollte. Ar. nennt hier mit Absicht nebeneinander die *ἕξις* (Schusterkunst) und die *ἐνέργεια* (das Schustern).

19,10 (19 a 22) „bei dem guten Schuster". Man darf *σπουδαίου* nicht als tautologisch streichen oder so wie Spengel und Rackham ändern wollen, um die vermeintliche Tautologie wegzuschaffen: „Es gibt eine Trefflichkeit des Schusterhandwerks und des tüchtigen Schusters" Aus Cat. 10 b 8, Top. 131 b 2 und z. B. fr. 92 R (p. 93, 13) ergibt sich, daß unsere Stelle so zu verstehen ist wie wenn dastünde *εἰ δή τίς ἐστιν ἀρετὴ σκυτικῆς καὶ ἀρετή τις καθ' ἣν ὁ σκυτεὺς λέγεται σπουδαῖος*. Wie so oft ist auch hier die *ἕξις* und deren Träger unterschieden (Ausnahme: EN 1123 b 1). Der ganze Abschnitt 19 a 19—23 ist in EN 1098 a 7—15 viel vollkommener formuliert. — Im Peripatos hat man sich Gedanken gemacht, daß es zu *ἀρετή* kein Adjektiv vom selben Stamm gibt; man hat dafür nicht *ἀγαθός*, sondern stereotyp — bei Platon noch nicht — *σπουδαῖος* genommen (s. die soeben angeführten Stellen). Das sitzt so fest, daß dieses Adjektiv hier und außerdem nur noch in MM 1184 b 19 für eine Sache gebraucht wird (Schuh, Haus); in EN findet sich kein Beispiel mehr.

19,12 (19 a 23) „Weiter". Da Ar. seit 18 b 37 (*ὑποκείσθω*) immer wieder einfache und gewiß nicht neue Erkenntnisse in der *ἔστω*-Form vorträgt, war kein Grund zu Änderungen an *ἔτι ἔστω*. Daß die Seele das Leben wirkt, ist seit Rep. 353 d 9 bekannt.

19,13 (19a 24) „Leben aber". Parallelen: MM 1184 b 31—36; 1185 a 9—13. Dazu Band 8, 200; 12, 8. 201; 13, 4. EN 1095 b 30—33; 1102 b 7—8 (*ἀργία*). Das überlieferte *τοῦ δὲ χρῆσις καὶ ἐγρήγορσις* ist nicht ganz unmöglich: „dessen (= des Lebens) Eigentümlichkeit aber ist ..." Doch scheint Ar. die noch bei Platon (z. B. Ap. 37 a 4; Phaedo 87 c 6) übliche epische Verwendung des Artikels als Pron. dem. nicht zu kennen. Also wird man Wilson akzeptieren *τοῦ‹το› δέ*, indes ein *τὸ δέ* nicht ganz ausschließen. Über *νοῦ δέ* (Apelt[2] 1902, 12) ist nicht zu diskutieren. Die Versuche von Bonitz[1] 1844, 34 und Spengel[3] 1866, 601 das Nebeneinander von Gebrauch und Wachsein zu beseitigen sind nicht glücklich. Wenn Ar. sagt, *εὖ ζῆν* sei *χρῆσις* und *ἐνέργεια* (19 b 2), so kann er auch vom nicht qualifizierten *ζῆν* sagen, es sei *χρῆσις* und *ἐγρήγορσις*. Auch den Schlaf bestimmt er ja mit einem Doppelausdruck (19 a 25), den

man nach Bonitz kritisieren könnte, insoferne ja die *ἀργία* in der *ἡσυχία* besteht — wenn nicht bei Platon stünde *ὑπὸ ἡσυχίας μὲν καὶ ἀργίας διόλλυται* (Theaet. 153b 5). Ar. spricht mit anderen Worten dasselbe aus wie in Protr. 56, 15 P: *φαίνεται διττῶς λέγεσθαι τὸ ζῆν, τὸ μὲν κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ κατ' ἐνέργειαν*; auch im Schlaf lebt man, aber nur *δυνάμει*. Bonitz hätte wohl nichts geändert, wenn ihm schon das Kap. XI des Protr. bekannt gewesen wäre, das hier nicht weiter zu analysieren ist. Jedenfalls sieht man aus ihm, daß in EE zu verstehen ist: *τοῦτο δέ ἐστιν χρῆσθαι* (z. B. *ταῖς αἰσθήσεσιν, τῷ φρονεῖν*) *καὶ ἐγρηγορέναι*. Es gibt eben viele *χρήσεις τῆς ψυχῆς* (Protr. 59, 7 P) und wenn man wach ist, bedeutet das z. B. noch nicht, daß man philosophisch denkt.

19,15 (19a 26) „ein und dasselbe". In EN (1098a 8) präzise *ταὐτὸ τῷ γένει* (Top. 103a 8). Ebenso ist der abstrakte Formalismus von EE („Werk der Seele = Werk der *ἀρετή*, sc. der Seele") in EN überwunden: „Werk des Kitharaspielers ist das Spielen des Instruments, Werk des hervorragenden Künstlers das hervorragende Spiel" (1098a 11).

19,19 (19a 29) „Voraussetzungen". Ar. zieht nunmehr (19a 28—35; Text mit einer Ausnahme nach Bonitz[1] 1844, 35) die Summe aus EE I 8 — dessen Quintessenz die Umwandlung des platonischen *ἄριστον* in das aristotelische, anders: die Umwandlung der Idee des obersten nicht praktikablen Wertes in die verwirklichbare Eudämonie gewesen ist — sowie aus dem was bisher in Buch II entwickelt war. In EN (1098a 5—16) ist das alles viel einfacher, zumal das Handicap von EE, nämlich von Anfang an vom *ἄριστον* gesprochen zu haben und dann sich mit *ἄριστα τῶν ἀγαθῶν*, *ἄριστα πάντων* abplagen zu müssen, nicht mehr bestand. Dabei ist zu beachten, daß der Satz, die Eudämonie ist das *ἄριστον*, nur insofern eine Bezugnahme auf 1218 b 10 und 1219 a 10 darstellt, als der Eingangsteil (1214 a 8) nachwirkt.

Die Anlage des ganzen Schlußverfahrens scheint, nach dem was o. S. 218 gesagt wurde, nur verständlich, wenn man annimmt, daß Ar. nach dem Modell von Xenokrates (Top. 152a 7) nachweisen wollte: *εὐδαίμων βίος* und *σπουδαῖος βίος* sind identisch (Plato, Rep. 354a 4 *ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων*); genauer, da Ar. ja dem Schluß des Xenokrates keine Gültigkeit zuerkennt (Top. 152a 27): *ὁ ἕτερος ὑπὸ τοῦ ἑτέρου περιέχεται* (Top. 152 a 16. 29). In dem Satz *ἦν δὲ καὶ ἡ εὐδαιμονία τὸ ἄριστον* (19a 34) ist also das *καὶ* von entscheidender Bedeutung: A) der *σπουδαῖος βίος* (die von der Tugend gewirkte *ζωὴ σπουδαία*) ist *ἄριστον*. B) Auch die Eudämonie ist *ἄριστον*. Nach dem Satz *ἓν τὸ αἱρετώτατον* (Top. 152a 9) fallen A und B zusammen (*A περιέχεται ὑπὸ τοῦ B*); also: Leben der Eudämonie = Leben der *ἀρετή*.

19,19 (19a 30) „die Endzwecke". Gemeint sind Phronesis, Tugend und Lust (18b 34). Diese sind die Höchstwerte, nach 14a 32 *τὰ μέγιστα, τὰ αἱρετώτατα*. *καὶ* vor *τὰ ἄριστα* ist also explikativ.

19,20 (19a 30) „diese ist". Ar. rekapituliert also ausdrücklich seine Aussagen von 18b 34—37. Davon muß man also bei der Herstellung des Textes ausgehen. Es wäre alles glatt, wenn dastünde *τῶν δ' ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ἕξις, τὸ δ' ἐνέργεια*. Gewiß wird aber niemand so weit gehen, dies als Emendation vorzuschlagen. Ar. kann jetzt kein Interesse daran haben, von „Inhalten" der Seele zu sprechen, d. h. die Formulierung von 18b 36 ad verbum zu wiederholen, wo er doch auf die Definition zustrebt, die die Seele als Ganzes zur *ἐνέργεια* stempelt. So sehe ich keinen Anlaß, die Überlieferung

anzutasten. Zahllos sind die Stellen im Corpus, wo von der Seele ausgesagt wird: sie ist das und das. ΑΥΤΗ als *αὕτη* oder *αὐτή* zu lesen steht uns frei. Nach Met. 1045a 35 (*αὕτη γὰρ ἐνέργεια*), wo *αὐτή* ausgeschlossen ist, nach Pol. 1328a 37 lese ich *αὕτη*. Alles was in der Seele ist, kann *δυνάμει* da sein oder *ἐνεργείᾳ*, z. B. alle *αἰσθήσεις*, *ὄψις*, *ὅρασις* usw.; also kann man auch abkürzend sagen: die Seele ist *δύναμις* (das ist in EE mit *ἕξις* gemeint) oder *ἐνέργεια*.

19,22 (19a 31) „besser als". Wiederaufnahme von 19a 18 mit Ersetzung von *χρῆσις* durch den Begriff der *ἐνέργεια*, der 18b 37 zum ersten Mal erscheint und nun beibehalten wird. Die Engländer verstehen auch das folgende Sätzchen so wie wenn *βέλτιον* weiterwirkte: „die beste *ἐνέργεια* ist besser als die beste *ἕξις*". Das ist nicht richtig. Die Tugend ist nach 18b 38 (wiederholt 19a 32) die beste *ἕξις*, und wenn man dies hier einsetzt, ergäbe sich Sinnloses: „die beste *ἐνέργεια* ist besser als die Tugend". Zu verstehen ist (nach 19a 6) „und von der besten *ἕξις* kommt die beste *ἐνέργεια*". Und also, so geht es weiter, ist die Aktivität der besten *ἕξις* (= der Tugend) das *ἄριστον*.

19,25 (19a 34) „aber auch". Über die Bedeutung des *καί* s. o. zu 19a 29.

19,27 (19a 35) „der trefflichen". *ἀγαθῆς*. Ar. hätte dafür auch *ἀρετῆς* schreiben können, nach 19a 33: das *ἄριστον* ist die Aktivität *τῆς ἀρετῆς τῆς ψυχῆς*. Jedenfalls ist damit der Genitiv gesichert und Spengels ([3]1866, 602) *ἀγαθή* ist falsch. Ich erinnere mich nicht, daß Ar. irgendwo sonst noch die Seele als *ἀγαθή* bezeichnet, in den drei Ethiken gewiß nicht. Aber Platon tut es: Rep. 353e 5; 409c 4.

Schon Zeller (Hermes 15, 1880. 556) hat von der Eudämoniedefinition mit Recht festgestellt: „dieser Definition und ihrer Begründung entsprechen ziemlich genau, und genauer als jede andere aristotelische Stelle" die Worte in Pol. VII 8, 1328a 37 *ἐπεὶ δ' ἐστὶν εὐδαιμονία τὸ ἄριστον, αὕτη δὲ ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος*. Dies, wie auch die Güterteilung (s. o. zu 18b 32) ist Bendixens ([2]1856, 577f.) Liste der Beziehungen zwischen EE und Pol. hinzuzufügen. Siehe auch Band 8, 200; 12, 8.

19,27 (19a 35) „Nachdem". Parallelen zu EE 1219a 35–39: MM 1185a 1–9 (1184a 7–14): EN 1098a 18 (*ἐν βίῳ τελείῳ*); 1100a 4 (*δεῖ . . . ἀρετῆς τελείας, βίου τελείου*). *τέλειος* läßt sich nur mangelhaft wiedergeben, denn der Grieche denkt sowohl an zeitliche Erstreckung (ein im 30. Jahr endendes Leben ist nicht an das naturgegebene Telos des Alters gelangt), wie auch an das Vollendet-, Vollkommensein (Ar. würde nicht behaupten, daß mit 30 Jahren nicht die volle Tugend erreicht sein kann). — *ἦν* geht auf 19a 8–11.

EE hängt auch hier wieder aufs engste mit MM zusammen, nicht mit EN. Das zeigt schon der Einsatz mit *ἐπεὶ . . . ἡ εὐδαιμονία τέλεόν τι*: MM *ἐπεὶ . . . ἡ εὐδαιμονία τέλειον ἀγαθὸν καὶ τέλος*. Von beiden Ethiken unterscheidet sich EE insofern als Ar. in diesen den Begriff der Vollendetheit nicht benützt, um die schon gewonnene Definition in eine zweite, ausdrückliche, umzuwandeln. Hier scheint mir EN dem sachlichen Gewicht durch Anfügung mit *ἔτι* besser Rechnung zu tragen. Außerdem verwendet Ar. nur in EE denselben Begriff gleich ein zweites Mal, und zwar zur Bestätigung der Definition (19b 7).

19,30 (19a 37) „als Ganzes, als Teil". In den anderen Ethiken knüpft Ar. nicht so greifbar an die von Platon (Protagoras 329c 1–333b 6, Rep. 344b 4. c 2, Leges 630b 3. c 6. e 1, 696b 6. d 4) formulierte Problematik von Teiltugenden und ganzer

Tugend an (s. auch 19b 13. 21; 20a 2–4). Er scheint schon hier die Kalokagathie von VIII 3 im Auge zu haben, die ja jene Tugend ist, die *ἐκ τῶν κατὰ μέρος ἀρετῶν* besteht. Es gibt also eine Tugend, die *τελεία* ist und eine *ἀτελής* (19a 37 *ὡσαύτως*). Letztere spielt in den Ethiken keine Rolle, denn aristotelische Tugend ist immer ein Vollendungszustand; wenn das Telos erreicht ist, gibt es keine Veränderung mehr; nirgends bezeichnet er die bei der Tugendentstehung ja doch notwendigen Annäherungszustände etwa als *ἕξεις ἀτελεῖς*. Nur in einem modifizierten Sinn heißt es einmal, die Gerechtigkeit sei ein *ἀτελές* (MM 1184 a 10), denn wenn man sie hat, brauche man noch Verschiedenes dazu – wegen ihrer Beziehung *πρὸς ἕτερον* ist gemeint. Der Begriff der Vollendetheit dagegen wird wichtig bei der iustitia universalis, die nicht ein Teil der Tugend ist, sondern die ganze (EN V 3, 1129b 26. 30a 9, b 18–20) und die entsprechende Ungerechtigkeit ist *ὅλη κακία* (1130a 10). Auch bei der Betrachtung der philosophischen Weisheit (*σοφία*) kommt Ar. noch einmal auf den Begriff der Gesamttugend zurück (EN VI 13, 1144a 5). Die Bemerkung des Heliodor (p. 131, 22–25 Heylbut) ist auch für EE belehrend: *ἡ μὲν γὰρ καθόλου εὐδαιμονία ἡ παντελής ἐστιν ἀρετή, σοφία δὲ καὶ φρόνησις μέρος εἰσὶ τῆς ὅλης ἀρετῆς· ὥστε μέρος εἰσὶ τῆς ἀνθρωπίνης εὐδαιμονίας σοφία καὶ φρόνησις, καὶ τὸ ταύτας ἔχειν μετὰ τῶν ἄλλων ἀρετῶν εὐδαιμονεῖν ἐστι τὴν ὅλην εὐδαιμονίαν.*

19,35 (19b 1) „Denn“ usw. Ar. prüft also jetzt die gewonnene Definition, insbesondere den Energeia-Charakter der Eudämonie, durch eine Reihe von opiniones communes und eigene Reflexionen, auch in MM I 4 und EN I 8–9. Die erste kennen wir z. B. aus Platon (Rep. 354a 1); siehe Band 6, 271; 7, 4. Zur Bestätigung der Definition wird diese Gleichsetzung erst geeignet, indem Ar. sie mit seiner Begrifflichkeit (*χρῆσις*) interpretiert. In EN entspricht 1098b 20–22 (1095a 19–20), 1098b 31 bis 99a 3. – *τὸ εὖ πράττειν* müßte man eigentlich übersetzen mit „das Trefflich-wirken und entsprechende Trefflich-sich-befinden“. Bald ist die eine, bald die andere Komponente betont. Hier ist es das treffliche Handeln, denn wenn das treffliche Befinden gemeint wäre, müßte nachher (19b 3) *πρᾶξις* das treffliche Befinden bedeuten, wofür ich keinen Beleg kenne. Am deutlichsten sieht man die Verbindung von Glück und Tätigkeit in De coelo II 12, 292a 18–b 5: nur das *ἄριστα ἔχον* befindet sich in glücklichem (*εὖ*) Zustand ohne *πρᾶξις*; normalerweise gehört *εὖ ἔχειν* und *πράττειν* zusammen.

19,36 (19b 2) „Gebrauchen und Tätigsein“: *χρῆσις καὶ ἐνέργεια*. Man sieht leicht, daß der Doppelausdruck eigentlich nur für *ζωή* paßt (EE 1219a 24; EN 1175a 12), denn *πρᾶξις* mit *ἐνέργεια* gleichzusetzen wäre Tautologie. Solche „Schiefheiten“ kommen aber bei Ar. öfter vor. *ἐνέργεια* setzt er hier hinzu, weil es in der Definition steht.

19,37 (19b 3) „das wirkende Leben“: *ἡ πρακτική*. Nach EN 1098a 3 verstehe ich *ζωή*; an *ἐπιστήμη* im Sinne von *τέχνη* könnte man denken; doch wäre dann *ποιητική* zu erwarten (MM 1197a 3–13). Das Beispiel vom Schmied ist kniffelig. Es gibt doch genug Fälle, wo *πρᾶξις* und *χρῆσις* direkt zusammenfallen. Hier aber ist der Benützer vom Hersteller verschieden. Gerade diesen Sonderfall aber scheint Ar. herausgegriffen zu haben um zu zeigen, daß etwas Hergestelltes auch dann nicht als toter Gegenstand liegen bleibt, wenn der Hersteller selbst ihn nicht benützt. Diese Erklärung beruht auf Pol. I 7, 1255b 31: *δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρηστικὴ δούλων. ὁ γὰρ δεσπότης οὔτε ἐν τῷ κτᾶσθαι τοὺς δούλους, ἀλλ' ἐν τῷ χρῆσθαι δούλοις.* Auch diese

singuläre Beziehung von EE zu Pol. ist bereits Bendixen aufgefallen. — *ἱππικός* Plato, Rep. 601c 6—13.

19,39 (19 b 5) „einen Tag lang". Parallelen: MM 1185 a 1—9. EN 1098 a 18—20; 1100 a 11; 1177 b 24—26. Die zweite Bestätigung betrifft den in der Definition enthaltenen Begriff der Vollendetheit. EE und MM stehen zusammen gegen EN, weil auch MM den Zweck hat, die Definition zu bestätigen, auch wenn es nicht ausdrücklich dasteht. Zum mindesten ist das in MM folgende Argument (1185 a 9 = 7. Argument von EE) ausdrücklich als Bestätigungsargument eingeführt. Der Stil entspricht der Bekanntheit des Vorgetragenen. Man ergänzt leicht: „Ein *μαρτύριον* für unsere Definition ist auch dies, daß . . ." Da aber Ar. hier nicht wie in EN von dem Sprichwort ausgeht, eine Schwalbe mache noch nicht den Frühling, darf man den Text nicht nach diesem Modell korrigieren. *οὐδεὶς μίαν ἡμέραν εὐδαίμων ἐστίν* ist verständlich.

20,1 (19 b 6) „Altersstufe". Leges 959 e 1 *παίδων τε καὶ ἀνδρῶν καὶ πάσης ἡλικίας ἐπιμελούμενοι*. Die Jugend ist *πρώτη ἡλικία*, dann kommt die *ἀκμή*, dann das Alter: Rhet. II 12—14. Alter und Jugend als *τέλειον* und *ἀτελές* nebeneinander: Pol. 1259 b 3. Daß aber deswegen das Alter nicht einfach d i e Zeit der Eudämonie ist, sieht man aus den unzähligen Klagen über die Beschwerden des Alters. Daß das Mannesalter für die Eudämonie reserviert sei, kann man aus MM 1185 a 4 schließen. Doch hat Ar. den Gedanken nicht ausgebaut. — Solon: Herodot I 32—33. E. Fraenkel, Komm. zu Agamemnon 928.

20,4 (19 b 7) „das Leben". Dies, und nicht *ὁ ζῶν* ist Subjekt: Leges 802 a 2 (+ 801 e 7) . . . *πρὶν ἄν τις ἅπαντα τὸν βίον διαδραμὼν τέλος ἐπιστήσηται καλὸν* (sc. *αὐτῷ*). — MM 1204 a 34: ein Gut gehört nicht in den Bereich des *ἀτελές*. EN 1177 b 25: kein Teilaspekt des Glücks ist *ἀτελές*. S. auch Pol 1339 a 30.

20,5 (19 b 8) „Ganzes": *ὅλον*. S. o. zu 19 a 37. Für Platon ist *τελεώτατος* und *ὅλος* synonym (Rep. 344 a 4 + c 2). Das ist der Gegensatz zu *τὸ ἀτελὲς οὐχ ὅλον* (EE). Und so finden wir bei Ar. z. B. nebeneinander *τὸ τέλειον καὶ ὅλον* (Phys. 228 b 14), auch wenn *ὅλον* dem Zusammenhang nach nicht nötig ist. Die Kreislinie ist im Vollsinn ein *ἕν*, weil sie *ὅλη καὶ τέλειος* ist (Met. 1016 b 17), und auch die Lust ist ein *ὅλον καὶ τέλειον* (EN 1174 b 7).

20,5 (19 b 8) „Ferner". Die 3. Bestätigung betrifft wie die erste den Aktivitätscharakter der Eudämonie: sie wird bestimmt durch Werke, ist nicht bloße Dynamis. Parallelen: MM 1183 b 26 („Andere Güter sind des Lobes wert, z. B. die Tugenden, denn von den Handlungen her, die im Sinne der Tugenden vollzogen werden, wird das Lob zuteil"). EN 1101 b 31—34 („Das Lob gilt der Tugend, denn von ihr her wird man befähigt sittlich zu handeln, und das Enkomion gilt den *ἔργα*"). Rhet. I 9, 1367 b 26—33 (II 11, 1388 b 21) *ἔστι δ' ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς. δεῖ οὖν τὰς πράξεις ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦται. τὸ δ' ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἐστίν . . . διὸ καὶ ἐγκωμιάζομεν πράξαντας. τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστιν*. Leges 801e 8 (Enkomien für *καλὰ ἔργα*). Siehe auch Band 6, 290; 23, 1; 291; 24, 2. Band 8, 187; 9, 10. Daß letztlich alle drei Ethiken die Diärese der Güter in *ἐπαινετά* und *τίμια* voraussetzen, d. h., nach dem Zeugnis Alexanders, die aristotelischen „Diäresen", sieht man nur in MM (Band 8, 187). In EE steckt das *τίμιον* unausgesprochen im 6. Argument.

Daß EE und EN stärker als MM mit der Rhetorik zusammenhängen, zeigt ohne weiteres ein Blick auf deren Text.

Die einschlägigen Texte in MM und EN sind unvollkommene Parallelen; alle drei Ethiken benützen zwar dasselbe Grundmotiv, daß nämlich die Tugend gelobt wird. Aber weder MM noch EN benützen es, um eine weitere Bestätigung der Eudämoniedefinition zu bekommen. In MM steht es vor der Definition, in EN zwar nach ihr, aber nicht zum Zwecke der Bestätigung; denn wenn man bei summarischer Betrachtung sagen kann, daß EN I 7—10 der Bestätigung dienen, kann man dies von I 11 nicht mehr sagen; dieses Kapitel dient nur dazu, abschließend den überragenden Rang der Eudämonie zu illustrieren, worum es gerade in EE nicht geht. EE steht also dadurch, daß Ar. das Motiv zur Bestätigung verwendet, allein. — Die nachlässige Formulierung von EE, die nicht erkennen läßt, warum es nicht einfach heißt: *καὶ οἱ ἔπαινοι καὶ τὰ ἐγκώμια τῶν ἔργων*, wird erst aus Argument 6 verständlich (s. u.).

20,7 (19 b 9) „den Kranz". Auch die 4. Bestätigung zielt auf den Aktivitätscharakter. Sie steht in EN (1099 a 3—7) an derselben Dispositionsstelle. Der Vergleich („wie der Kranz — so das Glück") ist dort voll ausgeführt.

20,9 (19 b 11) „Werken". Ziel der 5. Bestätigung wie bei 4. An ganz anderer Dispositionsstelle, nämlich zum Abschluß der Lehre von der Entscheidung, findet sich in MM I 19 und EE II 11 eine Parallele: man beurteilt die Qualität eines Menschen nach seiner *προαίρεσις* (*κρίνομεν ποῖός τις*); nur weil diese schwer zu erkennen ist, hält man sich auch an die Werke (MM 1190 a 34—b 6; EE 1228 a 2. 16). Auch Rhet. I 9, 1367b 31—33 ist vergleichbar.

20,13 (19 b 12) „Lobrede". Die 6. Bestätigung bezieht sich auf 19 a 34. 36; die Eudämonie ist *ἄριστον*, *τέλεον*. Parallelen: MM 1183 b 26—27. EN 1101 b 21—34. Rhet. 1367 b 26—35. Man lobt Werte, die in Relation zum Höchstwert stehen, z. B. die Tugend, oder die Teile von ihr sind. Also ist Lob für das was etwas Absolutes und nicht Teil, sondern Ganzes ist, zu wenig. Für Eudoxos (EN 1101 b 27—31) war die Lust der Höchstwert; auch dieser wird nicht gelobt und so schloß Eudoxos, daß er erhaben sein müsse über die *ἐπαινετά*. Und auch er sprach von der Bezogenheit *ἀναφέρεσθαι*) der anderen Werte auf den höchsten.

20,15 (19 b 14) „Glücklichpreisung". Die Unterscheidung der drei Begriffe ist nicht Anmerkung, sondern gehört wegen des Objekts des *εὐδαιμονισμός*, des Telos, unmittelbar zum Thema. Auch in EN gedenkt Ar. noch dieser Begriffsklärung, überläßt aber das Detail den „Spezialisten der Enkomientechnik" (1101 b 35). — Durch die Rhetorik (s. vorige Anm.) wird EE völlig klar: *τὸ ἐγκώμιον τῶν ἔργων*. Es ist bestimmt für die, welche gehandelt haben (*πράξαντες*). Durch die Rhetorik wird auch die nicht sofort durchsichtige Bestimmung der Lobrede verständlich: *τοιοῦτος καθόλου* ist nichts anderes als die Umschreibung für *ἕξις*, *ἀρετή*. Da Tugend sich in Handlungen entfaltet, ist also deren Tugendcharakter aufzuzeigen (*δεῖ οὖν τὰς πράξεις ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦται*). Nun verstehen wir in Argument 3 (s. o.) den Ausdruck, die Lobrede gehe auf die Tugend *διὰ τὰς πράξεις*. Man möchte zunächst meinen, das Thema sei somit dasselbe wie beim Enkomion. Gewiß, beide haben es mit Werken, Handlungen zu tun, aber das Enkomion zielt auf die Einzelleistung (es muß deswegen nicht nur eine einzige sein), die Lobrede dagegen auf den Gesamthabitus, der allerdings nicht als ruhend gedacht ist.

Zum Text: λόγος ist hier nichts anderes als das Verbalnomen von λέγω. Und so ist zu verstehen ὁ ἔπαινος λέγει + Infinitiv. Damit erledigt sich der Einschub von τοῦ vor τοιοῦτον durch Bonitz[1] 1844, 36. Dann aber wirkt λέγει auch bei εὐδαιμονισμός weiter und das überlieferte τέλος braucht nicht in τέλους geändert zu werden (Bonitz a. O.). Der Sinn von τέλος ist wie 19b 7 „Vollendung". „Ganzes". Dieselbe Vorstellung liegt auch der Bestimmung des εὐδαιμονισμός in der Rhetorik (a. O.) zugrunde: „Wie die Eudämonie die Tugend umfaßt, so der εὐδαιμονισμός sowohl die Lobrede wie das Enkomion". Diese gehen auf Teilaspekte, jener auf ein ὅλον, das τέλος.

20,17 (19b 16) „Aporie". Die 7. Bestätigung geht wieder auf den in der ἐνέργεια ausgedrückten Rang der Eudämonie. Sobald der Mensch schläft, also die Aktivität suspendiert ist, besteht kein Unterschied mehr zwischen dem, der Tugend hat und dem, der sie nicht hat. – Parallelen: EE 1219a 25 (ἀργία). MM 1185a 9–13; dazu Band 8, 201; 13, 4. EN 1102b 2–8.

EE stimmt mit MM überein in der Dispositionsstelle, denn auch in MM dient das Argument der Bestätigung („daß die Eudämonie eine Energeia ist, sieht man auch aus folgendem . . ." und nun kommt das Schlafmotiv). EN steht EE näher in der sprachlichen Formulierung (der Treffliche – der Minderwertige; das halbe Leben: ἀργία ὁ ὕπνος τῆς ψυχῆς), aber eben diese Gedanken werden erst in I 13 entwickelt, d. h. innerhalb des neuen Themas „Von der Tugend, also von der Seele" (1102 a 6 + 17, was in EE und MM erst später folgt): in der Seele ist ein rationales und ein irrationales Element; zu letzterem gehört auch das Vegetative, das aber für das folgende Zusammenwirken von Rationalem und Irrationalem auszuscheiden hat, weil es nicht „ethische" Tugend besitzt. Und dies wird illustriert durch das Schlafmotiv. Dieses kommt also deshalb herein, weil jetzt die Seele als Trägerein der Tugend zu diskutieren ist, nicht weil ausdrücklich der Aktivitätscharakter der Eudämonie von einer neuen Seite her zu bestätigen wäre. – In den Gesetzen hat Platon übrigens Strenges gegen zu langen Schlaf gesagt. Begründung: καθεύδων γὰρ οὐδεὶς οὐδενὸς ἄξιος, οὐδὲν μᾶλλον τοῦ μὴ ὄντος (808b 5).

20,20 (19b 20) „Selbst wenn" usw. Parallelen: MM 1185a 14–35. EN 1102a 32 –02b 5; 1102b 9–11. Ist das eine 8. Bestätigung oder eine „Anmerkung"? Jedenfalls ist es keine allgemeine Vorstellung, sondern eine Reflexion auf der Basis der aristotelischen Psychologie. Gewiß ist, daß auch dieser Passus (διὸ καὶ) indirekt die Bedeutung des Begriffes der Aktivität in der Glücksdefinition erhellt; man sieht nämlich, daß ein innerseelisches Vermögen, das „mehr im Schlafe" arbeitet, zwar auch seine eigentümliche Leistungstrefflichkeit besitzt, aber wegen seiner reduzierten Energeia nicht zu jener vollendeten Trefflichkeit gehört, welche in der Glücksdefinition vorkommt. Anders ausgedrückt: indem der Abschnitt den in der Definition festgelegten Begriff der energetischen Tugend von der zweitrangigen Energetik einer zweitrangigen Tugend reinigt, wird jener Teil der Definition bestätigt, welcher besagte: es gibt partikulare „Tugend" und Volltugend (19a 37), von der nur letztere in Frage kommt. Mit Recht hieß es also in der Definition: κατ' ἀρετὴν τελείαν. Ich habe daher diesen Passus als 8. Bestätigung notiert.

Wenn wir nun andererseits nach einer Bestätigung unserer Interpretation ausschauen, so gibt es deren zwei: Erstens hat der Schlußsatz (19b 24) folgenden Sinn: Selbst im Schlafe, also bei reduzierter Energeia, also bei prinzipieller Aufhebung des Unterschieds zwischen Guten und Schlechten, sind immerhin noch die Träume

der Guten besser. Der „Guten“ — das heißt jener, die im Wachzustand *κατ' ἀρετὴν τελείαν* leben. Die darin steckende Energeia ist also in der Tat höchstrangige Aktivität, wenn sie selbst im Schlaf noch das Niveau der Träume bestimmt. Zweitens haben wir das Zeugnis von MM (1185a 14f.), was erstaunlicherweise noch nie bemerkt worden zu sein scheint. Ich hebe nur die entscheidenden Sätze heraus: Wenn das *θρεπτικόν* eine Tugend hat, dann muß auch diese Tugend tätig sein, denn Eudämonie bedeutet ja Tätigsein *κατ' ἀρετὴν τελείαν* ... Auch wenn es Tugend des *θρεπτικόν* gibt, so hat sie doch keine Energeia ... Somit wirkt dieser Seelenteil nicht mit am Zustandekommen der Eudämonie.

Damit ist auch geklärt, daß EE wieder, gegen EN, mit MM zusammengeht, was die Disposition betrifft. Wie in MM so folgt auch in EE jetzt unmittelbar das Thema Tugend und Seele. — Nun noch Einzelheiten:

20,22 (19b 21) „Teil“. Der Bezug auf 19a 37 liegt zutage.

20,23 (19b 22) „des Leibes“. Daß auch die Tugend des Leibes nicht ein Teil der Volltugend ist, dafür weiß ich keine Parallele. Es stimmt aber zu der starken Heraushebung der seelischen Güter gleich zu Beginn von Buch II. Auch sonst spielen die körperlichen Vorzüge trotz dem reichen Katalog in Rhet. I 5, 1361b 3—35 keine besondere Rolle in der Ethik: „Menschentugend“ bedeutet nicht die des Leibes, sondern die der Seele: EN 1102a 16. Über das Schlußkapitel von EE ist noch zu sprechen. In den Nomoi bemüht sich der Gesetzgeber mit großer Eindringlichkeit auch um die Ausbildung der Tugend des Leibes.

20,25 (19b 23) „Wahrnehmungsvermögen“. An der entsprechenden Stelle von MM steht die platonische Dreiteilung, von der EE und EN keinen Gebrauch machen: Band 8, 204; 13, 11. De anima III 10, 433b 1: „Für diejenigen, die Seelenteile unterscheiden, gibt es, wenn sie diese nach Vermögen unterscheiden und trennen, eine ganze Menge: den ernährenden, wahrnehmenden, denkenden, überlegenden und dazu den strebenden Teil“ (W. Theiler). Dazu Theiler, Band 13, 149—150.

20,26 (19b 24) „die Schlafenden“. Daß nur dies als Subjekt zu *μετέχουσιν* möglich ist, ergibt sich aus dem folgenden. Über die Bedeutung dieses Satzes im Gesamtzusammenhang s. o. Die Sache selbst ist zu klären aus dem 3. Kapitel der Schrift Über die Träume (Parva Nat. 460b 28—462a 31). Wahrnehmung ist ein kinetischer Vorgang. Auch wenn im Schlaf der Kontakt mit den äußeren Wahrnehmungsgegenständen unterbrochen ist, geht die Bewegung weiter. Es entstehen Wahrnehmungsbilder, die nicht mehr an der Realität kontrolliert sind (= Träume); sie können nicht kontrolliert werden wegen der Passivität, der *ἀδυναμία τοῦ ἐνεργεῖν* (461a 9), in der sich die Sinnesorgane während des Schlafs befinden. Also auch der Schlafende hat teil an *κίνησις*, an einer modifizierten (*πῃ* ist die richtige, von Casaubonus aus EN 1102b 9—14 gewonnene Lesung des sinnlosen *μή*); er hat Träume. Der Begriff der Bewegung erscheint auch in der Definition des Traums (462a 29). Wieder also zeigt sich das differenzierte Interesse des Ar. am Phänomen der Bewegung und am Biologischen (s. o. zu 16a 3). In diesem Punkte stimmt EE zu EN, wo Ar. denselben Gedanken noch einmal vorträgt (1102b 9), doch ohne die weitere, verfeinerte und den Satz von der höheren Qualität der Träume der Guten in seiner Gültigkeit noch verstärkende Beobachtung, daß er nur dann nicht gelte, wenn äußerer, also unverschuldeter, Zwang auftrete. — Zu der attischen „Formel“ *ἐὰν μὴ διά* siehe Kühner-Gerth 1, 484—485.

20,30 (19b 26) „Danach". Parallelen. EE 1219b 26–20a 4: MM I 5 (–1185b 12): EN I 13. Einzelnes im folgenden. Alle drei Ethiken haben Seelenteilung und damit Tugendteilung (diese auch in MM, sachlich, wenn auch nicht terminologisch: Band 8, 208; 14, 8) an derselben Dispositionsstelle. EE und MM berühren sich im Stil, schon in der gegenüber EN 1102a 5–27 kargen Einleitung durch *μετὰ ταῦτα* (diese in EE auch 18b 27. 31; 20a 13; 21b 27; 25b 18; 30a 37. In EN nur zu Anfang von B. VII, VIII, X). Im einzelnen überwiegen, neben Unvergleichbarem, die Berührungen mit EN, doch immer so, daß es völlig unerklärbar bliebe, wie die Kurzfassung zeitlich nach, quellenmäßig aus EN hätte entstehen können.

20,31 (19b 27) „Seelisches". So betont nur in EE herausgehoben, entsprechend dem Eingang von Buch II. Im folgenden ist nach Phys. 192b 23 zu verstehen *καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός*.

20,32 (19b 27) „Menschen-Tugend": = EN 1102a 14. Als Gegensatz ist nicht Gott gedacht – das war schon 17a 22 abgetan – sondern die anderen Lebewesen (19b 37f.). Daraus erklärt sich auch die in den anderen Ethiken nicht gebrauchte Bezeichnung der beiden Seelenteile, in welcher der Begriff *ἄλογον* vermieden ist (MM, EN *λόγον ἔχον–ἄλογον*.) Nicht als ob Ar. in EE diesen Begriff nicht kennt; er führt ihn gleich nachher (19b 31) unbekümmert ein. Aber indem er sie beide prinzipiell als am Logos teilhabend bezeichnet, tritt scharf hervor, daß er Menschentugend behandeln wird, denn das spezifisch menschliche (*ᾗ ἄνθρωπος* 19b 40) ist eben das was er mit den anderen Lebwesen nicht teilt (neugriechisch *τὸ ἄλογο*, das Pferd). Auch in EN tritt übrigens klar hervor, daß das Alogon je nach dem Blickpunkt als rational oder als irrational angesprochen werden konnte; siehe Band 6, 293 und Schema 292.

20,33 (19b 28) „zwei Teile". Über den platonischen Ursprung siehe Band 6, 278; 14, 3; 293 oben. Band 8, 208; 14, 7. Dazu Protr. 41, 20–22 P *τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μὲν λόγος ἐστὶν ὅπερ κατὰ φύσιν ἄρχει . . . τὸ δ' ἕπεταί τε καὶ πέφυκεν ἄρχεσθαι*. Doch möchte ich direkte Benutzung, entgegen Jaeger[1] 1923, 356[1], nicht annehmen wegen Plato, Rep. 438d 11–439e 3, besonders 439d 4–e 3: Zwei Arten sind in der Seele (*ταῦτα μὲν τοίνυν δύο ἡμῖν ὡρίσθω εἴδη ἐν ψυχῇ ἐνόντα*): *τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν* (= EE 1246b 19. 23) *προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν*. Auf jeden Fall stammt der Begriff des Hinhörens, der in EN I 13 eine so wichtige Rolle hat, nicht aus dem Protr., sondern von Platon (Band 6, 279); ebenso der des Befehlens. Er kommt übrigens bei der Beschreibung des einen Teils weder in MM noch in EN vor, doch geben beide die Funktion des Befehlens der Phronesis (MM I 34, 27–30; EN VI 11, 1143a 8).

20,37 (19b 31) „in anderer Weise". Zu verstehen nach der Anm. zu 19b 27 und nach 20a 10. Gewiß hat der zweite Seelenteil am Logos Anteil, aber nur indem er auf ihn hört, also passiv; also kann er ebenso als ein *ἄλογον* bezeichnet werden, welches aber gehorcht und folglich nicht durch und durch „irrational" ist. Es ist also in bestimmter Weise irrational; von ihm wird nun ein weiteres abgehoben, welches „in anderer Weise" irrational ist. Damit ist der nährende Teil gemeint, den Ar. schon zuvor (19b 20) degradiert hatte.

20,38 (19b 32) „unwichtig". Nicht erst in EN, sondern schon in EE ist also Ar. gegenüber den Seelen-„Teilen" nicht mehr naiv. Im übrigen tritt in 19b 32–36 nicht

nur die Ähnlichkeit, sondern auch der Unterschied zu EN 1102a 28–32 klar hervor. Die Beispiele sind nur zur Hälfte gleich und das Ergebnis ist verschieden. In EN wird durch das Beispiel der Begriff des „Teils" so verdrängt, daß es wohl kein Zufall ist, wenn ihn Ar. bis zum Schluß des Buches überhaupt nicht mehr gebraucht, sondern ihn durch *φύσις* (1102b 13) und pronominale Formulierung ersetzt.

In EE hält er durchweg, von 16b 5 bis 48b 12. 49b 23, am Begriff des „Teiles" fest, der Seele wie der Tugenden (auch des Glücks, 19b 13), und so betont er hier, viel stärker als in EN, auch noch mit einem zweiten Beispiel (gerade — weiß, z. B. der Kreidestrich), daß es eben doch wesensverschiedene Teile gibt. In EN gibt es kein *καίτοι*. Über die Unhaltbarkeit des überlieferten Textes und die Unzulänglichkeit der Spengelschen Streichung von *τοῦ* nach *οὐσία* muß man nach den Interpretationen von Rassow[1] 1858, 5 und Bonitz[2] 1859, 19 nicht mehr sprechen. Bonitzens *οὐσίᾳ τὸ αὐτό* für *οὐσία τοῦ αὐτοῦ* ist evident. Siehe auch Top. 120b 23, Met. 1007a 31–33 u. a.

21,5. (19b 36) „Ausgeschieden": *ἀφῄρηται*. Soweit ich sehe, hat noch niemand an dem Satz als ganzem Anstoß genommen. Nur *ἀφῄρηται* hat man durch verschiedene, sämtlich gegen die Paläographie verstoßende Änderungen mit Gewalt zum Imperativ umwandeln wollen. Damit würde nur noch auffallender, daß ein und derselbe Seelenteil auf knappem Raum zum drittenmal verschwinden soll (*φυτικόν* statt des überlieferten *φυσικόν* ist evident, Victorius und Fritzsche, Ep. crit. 14). Man müßte dann an eine Dublette denken. *φυτικόν* kommt sonst nur noch in EN I 13 vor; wir haben also nur dieses Zeugnis zur inhaltlichen Klärung, und es ist kein Zweifel, daß damit das nährende Vermögen gemeint ist (EN 1102a 33. b 11), ebenso wie 19b 31. Ar. sagt also: dieser Teil ist weggenommen worden, nämlich 19b 31 (a 20–22). Er hat nach 19b 31 die Reflexion über die Berechtigung des „Teil"-Begriffes vorgetragen und setzt nun zu einem neuen Gedanken an: von den Teilen zu den Tugenden der Teile. Da mochte er wohl zuvor die erreichte Position noch einmal markieren. Das Neue setzt mit *ἀνθρωπίνης δέ* ein, wo die Änderung in *γάρ* unerlaubt ist. Wer mit dem knappen, aber um so wirkungsvolleren Satz begonnen hatte: „Weil wir nur die menschliche Tugend suchen, sollen keine anderen Teile, sondern ausschließlich logoshaltige angesetzt werden" (19b 27), hatte keine Veranlassung eigens zu begründen: das Ernährungsvermögen scheidet aus, weil nur die menschliche Seele zur Debatte steht. Ar. sagt also jetzt: die beiden logoshaltigen (*τὰ εἰρημένα*) Teile sind Teile der menschlichen Seele und daher sind ihre Tugenden menschliche Tugenden und die Tugenden nicht-logoshaltiger Teile sind nicht spezifisch menschliche Tugenden.

21,9 (19b 39) „des Strebevermögens": *τοῦ ὀρεκτικοῦ*. Zunächst haben Bonitz[1] 1844 und Rassow[1] 1858 keinen Anstoß genommen; doch dann haben Bonitz[2] 1859. 20 und Susemihl (1880, 478; ohne Kenntnis von Bonitz) geändert. Ersterer schlug *αὐξητικοῦ* (nach EN 1098a 1; Paläographie!) vor, letzterer Streichung, begründet durch *ΘΡΕΠΤΙΚΟΥ* : *ΟΡΕΚΤΙΚΟΥ*. So bestechend dies auf den ersten Blick ist — es ist unmöglich dem nun allein stehenden Ernährungsvermögen mehrere *ἀρεταί* zuzuschreiben (19b 21 *ἡ τούτου ἀρετή*). Natürlich wäre es ein Leichtes herzustellen *διὸ οὐδ' ἡ ἀρετὴ ἡ* und ich hatte dies auch schon ernstlich erwogen. Aber der Grund. weshalb an *ὀρεκτικοῦ* geändert werden sollte, erwies sich mir nicht als stichhaltig. Bonitz (a. O.) wandte nämlich ein, das *ὀρεκτικόν* gehöre doch nicht zu jenen Teilen

der Seele, die „nichts der menschlichen Seele Eingetümliches" bezeichnen. Aber gerade dies sagt Ar. nicht. Sondern: die Tugenden des *ὀρεκτικόν* sind nicht nur Tugenden des Menschen. Das spezifisch Menschliche nämlich — auf *ᾗ ἄνθρωπος* kommt alles an — ist erst durch den *λογισμός* gegeben; Strebung aber haben auch die Tiere (24 a 26 *τῇ ὀρέξει ζῇ*). Am Streben ist dreierlei zu unterscheiden: *βούλησις*, *θυμός* und *ἐπιθυμία* (23 a 27) und auch diese Dreiheit ist nicht nur menschlich, sondern wenigstens die beiden letzteren *πάθη* haben auch die Tiere (25 b 26) und Tugend im arist. Sinne kommt erst auf der Basis der Prohairesis, also mit „Logos", zustande, die den Tieren fehlt. Auch bei den Tieren kann das *ὀρεκτικόν* seine Vortrefflichkeit (Tugend) haben; sie haben z. B. den *θυμός* und so gibt es eine Tapferkeit des Ebers (*ὄρεξις ἄλογος*. Gegensatz *λογιστική*, *διανοητική*). Die echten Tugenden sind *ἐπαινετά*, aber das Alogon für sich genommen ist nicht ohne weiteres lobwürdig, sondern „insofern es dienende Funktion hat und dem rationalen Teil wirklich dient" (MM 1185 b 11; Band 8, 209; 14, 9). Siehe auch EE 1249 b 21—23.

21,10 (19 b 39) „wenn": *εἰ ᾖ*. Ob *ᾖ* oder *ῇ*, darüber gibt es keine Überlieferung. Bonitz (a. O. 20—21) lehnt *ᾖ* und Sylburgs *ἦν* mit Recht ab und schlägt *ῇ* vor. Das ist evident. Auch halte ich seine Erklärung von *εἰ ῇ* („wenig auffallende Abkürzung im Ausdruck für *εἰ ἀρετὴ ἔσται ἀνθρώπου ῇ ἄνθρωπος*") für höchstwahrscheinlich, doch kenne ich keine Parallele und so wäre Streichung des *εἰ* (Dittographie, Itazismus) zu erwägen. In der folgenden Zeile ist kein Grund das *καί* vor *ἀρχήν* zu streichen (Bonitz a. O. 21 „Überlegung als entscheidendes Prinzip") oder gar es durch *ὡς* zu ersetzen (Susemihl). *ἀρχή* heißt hier nicht wie in dem bekannten Satz *ὁ ἄνθρωπος ἀρχὴ πράξεων* „Prinzip", sondern wie das folgende Verbum (*ἄρχει*) zeigt, „Herrschaft" (*ἐπιτάττειν*). Die vernünftige Überlegung ist im Menschen nicht *δυνάμει*, sondern *ἐνεργείᾳ*.

21,11 (20 a 1) „Es herrscht aber . . ." Also nicht nach dem Typus *νόησις νοήσεως*, so daß die Seele einteilig wäre, sondern das Herrschen erstreckt sich auf etwas anderes, welches ein *ἀρχόμενον* ist (Protr. 41, 20—22 P; Pol. 1260 a 5). Es sind also zwei, wesenhaft verschiedene Teile, notwendig.

21,15 (20 a 3) „aus Teilvorzügen". Noch entschiedener konnte Ar. gar nicht ausdrücken, wie unwichtig ihm die Frage war, ob man von „Teilen" sprechen dürfe, von Teilen der Seele (20 a 2), und, was notwendig daraus folgt, von Teilen der Gesamttugend. Aus EE 1248 b 10 dürfen wir schließen, daß er mit diesem Schlußsatz hier die *τελεία ἀρετή* (1249 a 16) meint, die aus den Teiltugenden besteht, die Kalokagathie. Daraus ergibt sich zwingend, daß *ᾗ τέλος* nicht heißt quatenus est finis — das wäre die Eudämonie — sondern „insofern die Tugend *τὸ τέλος ἔχει = τελεία ἐστίν*"; denn jede Wesenheit ist dann ein *τέλειον*, *ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπῃ μόριον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους* (Met. V 16, 1021 b 21). Somit ist nicht ganz auszuschließen, daß *ῇ* gar nicht quatenus bedeutet, sondern: die seelische Tugend, cui perfectio est.

21,18 (20 a 4) „zwei Arten". Parallelen. EE 1220 a 4—13: MM 1185 b 5—12: EN 1103 a 3—10. Der präzise Terminus „dianoetische Tugend" kommt außerhalb von EE und EN nirgends vor und auch in diesen beiden nur einmal bei der Einführung und in einmaliger, naher Wiederholung. In MM kommt er überhaupt nicht vor, doch ist in der Sache kein Unterschied, Band 8, 201; 14, 8. Über die Herleitung aus Platon Band 6, 294; 27, 1. Phys. 247 b 1 *τὸ νοητικὸν μέρος*.

21,20 (20a 5) „den gerechten Mann". Über die Bevorzugung dieses Beispiels in EE s. o. zu 17b 31. Zu dem Problem, daß abweichend von EE, EN die dianoetischen Tugenden in MM nicht als lobwürdig gelten siehe Band 8, a. O. und ebd. 345; 45,9.

21,22 (20a 7) „oder". Das überlieferte ἢ vor τὸ ἔργον ist weder, mit Fritzsche, in καὶ zu ändern, noch der Artikel vor ἀρετή, mit Solomon, in ἢ zu verwandeln, noch ist, mit Rieckher, ᾗ zu schreiben mit Ansatz einer Lücke nach ἔργον. ὑπέκειτο greift nämlich zurück auf 19b 8–9. 14–16: man erkennt die Tugend an durch die Lobrede und die Werke durch das Enkomion. Da die Unterscheidung von Lobrede und Enkomion im Zusammenhang von 20a 7 keine Rolle spielt, denn Anerkennung ist beides, konnte Ar. schreiben: wir hatten die Annahme gemacht, daß die Tugend oder das Werk lobwürdig sei. Schwieriger ist allerdings der folgende Satz (ταῦτα δέ), den man zunächst für überflüssig hält. Worauf bezieht sich ταῦτα? Wenn Ar. in MM eine Reihe von geistigen Trefflichkeiten aufzählt und dann nicht fortfährt mit καὶ αἱ τοιαῦται, sondern mit καὶ τὰ τοιαῦτα (1185b 6 + 11), so ist auch in EE mit ταῦτα verwiesen auf die ethische und dianoetische Tugend. Von ihnen sagt Ar. jetzt, sie seien nicht Aktivitäten, wohl aber kämen solche von ihnen. Das kann ich nur so verstehen, daß er jetzt den Energeia-Begriff hereinbringen wollte, weil er in der Eudämoniedefinition nicht mit dem Werkbegriff, sondern eben mit dem der Aktivität operiert hatte. Nun konnte er aber von den Tugenden beider Art nicht sagen, daß sie ἐνέργειαι sind (und deshalb gelobt werden), denn dies wiederspräche der Definition der Tugend. Ar. hat gelehrt: In der Seele sind ἐνέργειαι καὶ κινήσεις (18b 37). Aber nicht die Tugenden selbst sind ἐνέργειαι, denn deren Definition lautete ja ausdrücklich, sie seien ἕξεις (18b 38). ἐνέργεια ist vielmehr die Seele (19a 31) und die ἐνέργεια der tugendhaften Seele ist bekanntlich das Glück (19a 35). Die Tugend ist also nicht selber Energeia (οὐκ ἐνεργεῖ); es ist die Seele, die gemäß (κατὰ) der Tugend tätig ist. In passivischer Ausdrucksweise (20a 29–31) kommt alles klar heraus: Die Tugend ist jene ἕξις, die von (ὑπό) den besten seelischen Bewegungen hervorgebracht wird und von der her (ἀφ' ἧς) die besten Werke der Seele hervorgebracht werden (= und von der her sich ἐνέργειαι ergeben). Nach all dem dürfte auch gewiß sein, daß Rieckhers Versuch, ταῦτα nur auf die dianoetischen Tugenden zu beziehen, wobei er also statt συνετούς und σοφούς die entsprechenden Substantiva ansetzen muß, unhaltbar ist.

21,23 (20a 8) „Da aber". Weil die Verstandestugenden rational sind, gehören sie zum rationalen Seelenteil. An der Wiederholungsstelle (21b 27) wird, wie in EN 1103a 3, umgekehrt geschlossen: weil die Seele diese zwei Teile hat, teilen wir auch die Tugenden so ein. — Der Anstoß von Bonitz[3] 1866, 786 scheint mir unbegründet.

21,26 (20a 9) „befehlen": ἐπιτακτικός. Das Wort nur noch 20b 5, 49b 14, EN VI 11, 1143a 8 (Phronesis) = Protr. 37, 21 P und sechsmal im platonischen Politikos.

21,32 (20a 13) „Danach". EE 1220a 13–22 ist ohne Parallele. Doch entspricht in EE selbst der Abschnitt 1216b 30–35, im Methodenkapitel I 6, und der Anfang von I 7 (1217a 18–20). Ar. leitet also sowohl das Thema „Eudämonie" wie das Thema „Tugend" durch eine methodische Reflexion ein, und zwar durch die gleiche. Diese Parallelität ist eine Eigentümlichkeit von EE. Desgleichen, daß dieselben zwei Fragen gestellt werden, nach Wesen und Zustandekommen (EE 1214b 25; MM 1182a 1). Die Behandlung der dianoetischen Tugenden, also der 2. Teil der Disposition, wird

in EN VI 2, 1138b 35—39a 3 eröffnet, mit ausdrücklicher Wiederholung der Tugend-Zweiteilung und nochmaliger Skizzierung des Themas über die Seele, jedoch in einem Stil, der der Textgestalt von EN, nicht der von EE entspricht.

21,33 (20a 14) „welche Teile". Es sind nicht drei Fragen, sondern zwei. Bei der Einzelanalyse der Tugenden taucht denn auch nirgends mehr der Begriff „Teil" auf. Das ist hier also ein Nachklang von 20 a 3 u. a. Daher der Zwischensatz, der besagt, daß Erkenntnis der Teile Wesenserkenntnis bedeutet. Bonitz-Index 455 b 41: *μέρη* dicuntur ea quibus natura alicuius rei definitur ac distinguitur. Das Ganze ist „von gleicher Gestalt" wie die Teile (De an. 411a 17). In EE ist übrigens Vorliebe für *ἀνάγειν* zu beobachten (6mal, in MM zweimal, EN dreimal); es mag eine Erinnerung an platonische Formulierung sein z. B. Rep. 528a 6; Pol. 278a 8; Leges 626d 6.

21,36 (20a 16) „Vorwissen haben": *ἔχοντές τι*. Sobald man erkennt, daß dies gleichbedeutend ist mit *οἰκεῖόν τι ἔχειν* (16b 31) wird jede Änderung hinfällig. *ἔχειν* ist in dem ganzen Abschnitt gleich *εἰδέναι*, cognitum habere. So sagt Platon (Ast I 873) und so sagt Ar. (Bonitz-Index 305b 46). Für philosophisches Erkennen ist ein Ausgangswissen vorausgesetzt, *προειδέναι* (Met. I 9, 992b 24—33; vgl. Anal. Post. II 19).

21,37 (20a 17) „versuchen": abhängig von *δεῖ* (20a 15); das zweite *δεῖ* (20a 16) ist in der Tat schwer erträglich, so daß ich es getilgt habe als Dittographie (Itazismus) zu *διά*. Will man es unter Berufung auf die Stillage halten, so ist das immer noch besser als Spengels *ΑΕΙ*, das zwar paläographisch plausibel, aber ungemein überflüssig ist. — Aus der Übersetzung ergibt sich, daß ich eine Änderung an dem überlieferten *καὶ τὸ ἀληθῶς* (*τὸ καί* Rackham) *καὶ σαφῶς* (*καὶ τὸ σαφῶς* Fritzsche) für unerlaubt halte. Es ist gewiß hart zu sagen: „man muß auch das ‚Zutreffend-Präzise' fassen", nämlich so wie man auch die unpräzisen *λεγόμενα* faßt, denn letztere werden ja nicht eigentlich gefaßt, sondern mitgebracht. Aber bei nachlässiger Diktion scheint mir die Ausdrucksweise möglich, zudem mit dem *σαφῶς* gewiß die definitorische Aussage gemeint ist; diese aber bearbeitet einen Sachverhalt nicht nur begrifflich (Angabe der *αἰτία*), sondern stellt auch das *ὅτι* fest (vgl. u. a. De anima 413a 11). Allgemein darf gelten: nachdem EE nicht aus EN zurecht gezimmert ist, ist es falsch, den Sprachgebrauch von EE nach der vollkommeneren Stilisierung von EN zu glätten. Andererseits ist eine genaue Fixierung dessen was im sorglosen Stil noch möglich ist, nicht leicht. Man wird sich auf einem mittleren Weg halten müssen. Gleich im folgenden hat Spengel sicher zu Unrecht geglättet:

22,1 (20a 18) „wie wenn wir wüßten". Wenn Spengel erkannt hätte, daß *ἔχειν* = *εἰδέναι* ist, hätte er gewiß nicht ergänzt *εἰ εἰδείημεν*, sondern *εἰ ἔχοιμεν*. Unmittelbar aber nach *ἔχομεν* ist die Ellipse normal. Voll ausgeführt verläuft der Gedankengang des Ar. etwa so: Wir fragen nach dem Wesen der Tugend. Wir wissen nach 18b 38, daß sie die beste Disposition einer Wesenheit ist, so wie auch die Eudämonie von vorneherein *ἄριστον* war. Wir haben also eine superlativische Aussage über sie und die ist genausoviel wert wie eine andere superlativische Aussage: Koriskos ist der dunkelste. Solche Superlative ergeben keine Definition; zwischen ihnen und der Definition liegt ein Weg des Nachdenkens. Aber immerhin sind sie ein erster Ansatz, sowohl bei der Tugend wie bei Koriskos; bei letzterem kann man z. B. durch Ausklammerung der *συμβεβηκότα* zur Definition kommen.

22,2 (20a 19) „Koriskos". Noch einmal 40b 25; nicht in MM und EN. Ross zu Anal. Post. 85a 24. Band 8, 404; 66, 9. Von den zahlreichen Nennungen dieses Akademikers im Corpus Ar. ist dies die auffallendste. W. Jaeger[1] 1923, 268[1]: „Seine Charakterisierung . . . hat im Gesamtzusammenhang keine Notwendigkeit. Sie ist nur aus dem Zusammenhang des gesprochenen Wortes mit der Situation, in der es gesprochen wurde [nach J. in Assos], zu erklären". Vgl. Walzer 82; Arnim[7] 1929, 6.

22,5 (20a 21) „jede von ihnen". Eine preisende Aussage ist also noch keine Definition, aber immerhin „etwas". Der Gedanke ist in der Weise formuliert, die wir als hölzern-pedantisch empfinden, genau im Stil von MM. Das Nebeneinander der Pronomina *ἑκάτερον τούτων* und *αὐτῆς* macht Schwierigkeiten. *τούτων* kann nur auf Gesundheit und Koriskos gehen, *αὐτῆς* nur auf *ἀρετή*. Aber ein solcher Übergang von den Beispielen zu dem, was durch diese illustriert werden soll, ist wohl auch bei nachlässigem Stil nicht möglich. Und wie soll man verstehen: wir möchten wissen, was sowohl das eine wie das andere „von ihr" ist? Etwa das Wesen und das Zustandekommen? Man kann aber unmöglich sagen: wir möchten wissen *τί ἐστι τὸ διὰ τίνων*; *αὐτῆς* ist also verdorben und da die Korrektur des Marcianus (*αὐτοῖν*) die Verderbnis durch Itazismus immerhin plausibel macht, wird man sie annehmen. Ar. gebraucht Dualformen (z. B. EN 1095b 16; 1140b 25); daß aber in der Zeile vorher nicht auch *τούτοιν* steht ist kein Grund *αὐτῶν* zu schreiben. — *πρὸ ἔργου* wie 15a 8.

22,7 (20a 22) „vorausgesetzt". Parallelen. EE 1220a 22—37: MM 1185 b 13—32: EN 1104a 11—b 3; 1104b 4—05a 13; 05a 14—17. Der ganze Abschnitt EE 1220a 13—22b 14, also bis zur vorläufigen Tugenddefinition (die endgültige folgt 1227 b 5—10), ist zum erstenmal grundlegend behandelt und von EN abgehoben durch Kapp[1] 1912, 34—48. Er hat zum erstenmal scharf herausgestellt, daß Ar. in EE die Tugend „durch ihre Beziehung auf *ἡδοναί* und *λῦπαι* und nicht, wie in EN, auf *πάθη* und *πράξεις* definierte" (39). Der Lust-Unlust-Komplex aber ist platonisches Erbe, auch in EN; aber Kapp gelingt es, nicht nur durch platonische Texte, sondern auch durch Einbeziehung von Partien aus der aristotelischen Politik und Physik, zu zeigen, daß EE gegenüber EN 1104b 4—1105a 13 die größere „Ursprünglichkeit" verrät. Dies halte ich in allem Wesentlichen für geglückt, so daß ich im folgenden das Einzelne nicht noch einmal vortrage. Man darf sagen, daß es nach 1912 nicht mehr vorstellbar war, wie eine Vorlesung vom Typus EE nach EN hätte gehalten werden können. Siehe auch Band 8, 216; 16, 11 und 213; 15, 10.

Der Abschnitt 20a 22—37 ist genauso als einfaches Schlußverfahren angelegt wie der über die Eudämonie zu Beginn von Buch II: 1. Jede (*πᾶσα* in a 22 zu verstehen wie a 26) Bestform entsteht usw. (a) und von jeder Bestform geht beste Wirkung aus (b); 2. Jede Bestform entsteht und vergeht usw. ⟨Die Tugend ist Bestform⟩. Also gilt auch von ihr 1a (a 29), 1b (a 30) und 2 (a 32). Wie bei der Eudämonie, so auch hier die Berufung auf die Induktion. Auch hier wie I 1, 1214a 1—7; I 8; II 1, 1218b 38. 19a 28—39 das Arbeiten mit den unanschaulichen Superlativen (8mal), wodurch das Ganze ein von der lebendigen Einleitung und Durchführung des Tugendthemas in EN II völlig verschiedenes Aussehen bekommt. Es ist im Stil von MM. — Die vorhergegangene methodische Überlegung ist, wie wir sahen, formuliert nach 16b 32, aber was dann an Wissen vorausgesetzt wird, sind nicht *λεγόμενα* vom Typus des I. Buches, sondern solche der Schule. Sie sind wahr, aber nicht präzise. Die Präzision kommt aber nicht gleich, sondern wird noch zurück-

gehalten; daher der Gebrauch der substantivischen Neutra und z. B. des verdeckenden *πώς* (a 27f.), hinter dem, wie man später sieht (und was in MM und EN sogleich gesagt wird) Übermaß und Untermaß stecken. Und der Abschnitt a 32–37 wird erst klar durch die präzisere Ausführung in EE I 4, wo sich Ar. ausdrücklich auf die frühere beruft (21b 37).

22,9 (20a 23) „gehandelt": *πράττειν* ist eigentlich nur in 20a 31 am Platz, und auch da nur halb (*πράττεται ἔργα*). Hier dagegen ist es gebraucht eben im Hinblick auf die kommenden *πράξεις* der Tugend. In 20a 25 konnte oder wollte Ar. nicht konzinn formulieren: *ἀπὸ τῆς εὐεξίας πράττονται οἱ ἄριστοι πόνοι.* — Das Ausgehen vom Körper wie in der methodischen Bemerkung von 20a 19. — Wegen der allgemeinen Bedeutung von *πράττειν* ist es unerlaubt, nach dem Vorbild von 20a 31 (*τὰ ἄριστα ἔργα*) hier in 20a 23 vor *ἄριστα* den Artikel zu setzen (Rackham).

22,15 (20a 27) „Gesundheit". Gegen Spengels *ὑγίειαν* Bonitz[3] 1866, 786.

22,17 (20a 29) „von folgender Art": *ἡ τοιαύτη.* Vorausweisend wie 18b 6. — *ἡ* gehört zu *διάθεσις*. Aber spätestens bei *αὐτῆς* (a 33) sieht man, daß *ἀρετή* das Bezugswort ist.

22,18 (20a 30) „Bewegungen": *κινήσεις.* Sie gehören zum „Inventar" der Seele (18b 37). In EE II 2 und 4 wird Ar. darüber genauer sprechen. Er denkt an *παθήματα, πάθη*, wie man sofort aus dem folgenden sieht: „und es kommen von der Tugend auch die besten *πάθη*". Dieses Stichwort fällt jetzt zum erstenmal; sie gehören in den Gesamtbereich von Lust und Unlust (21b 36). Platon ist es der wohl zum erstenmal erkannt hat, daß *ἡδύ* und *λυπηρόν* in der Seele entstehen und also „eine Art *κίνησις*" sind (Rep. 583e 9). Durch die Charakterisierung des Innerseelischen als Bewegung (vgl. auch Pol. VIII 3, 1337b 42) unterscheidet sich EE bekanntlich von MM und EN.

22,18 (20a 31) „kommen": *πράττεται* ist kühn von *πάθη* gesagt, aber die wichtige Rolle der „Affektionen" bei Entstehung und Leistung der Tugend kommt dadurch gut heraus. Kapp[1] 1912, 44. 45 interpretiert treffend, daß damit Lust und Unlust „als eine Art *πράξεις* aufgefaßt werden, es sich also um einen sehr weiten Begriff von *πρᾶξις* handelt."

22,21 (20a 32) „und ihre Aktivität". Das ist neu, über den Parallelismus von 20a 22–28 und 29–32 hinausgehend. Die Formulierung ist sehr unbekümmert, aber durch EN 1104b 19–21; 1104a 27–29; 1105a 16 klar: Wenn die Tugend einmal durch bestimmte Akte konstituiert ist, entfaltet sie ihre Aktivität in der Richtung, daß sie eben dieselben Akte vervollkommnet. Das Entscheidende steckt also in dem nachklappenden Relativsatz *πρὸς ἅ* usw. Zum einzelnen: ich lese mit Susemihl und Bonitz[1] 1844, 37–38 *καὶ πρὸς ταὐτά. ἡ χρῆσις αὐτῆς* verstehe ich als Gen. subiectivus (für gewöhnlich ist nach EN 1129b 31–32 u. a. zu verstehen). Dieser Gebrauch ist in EE möglich, weil *χρῆσις* und *ἐνέργεια* praktisch synonym sind. Also: *καὶ ἔστιν ἡ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς πρὸς ταὐτά ... ἄριστα αὐτὰ διατιθεῖσα.* Die Tugend wird aber (seit Platon) konstituiert durch richtiges Verhalten gegenüber Lust und Unlust, und so besteht auch ihre Tätigkeit darin, in Bezug auf eben diese: *βέλτιστα διατιθέναι* (EE), *τῶν βελτίστων πρακτικὴ εἶναι* (EN 1104b 28).

22,23 (20a 34) „ein Hinweis". Auch hier hat Kapp[1] 1912, 35 zum erstenmal, unter Anerkennung, daß der Passus allerdings die „formale Sorgfalt" vermissen

lasse, festgestellt, daß der Satz nur dann einen Sinn gibt, „wenn man annimmt, daß auch in den vorhergehenden Zeilen (20 a 22—34) dieses Resultat beabsichtigt ist“ (nämlich zu zeigen, daß die Tugend *περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας* sei). Aus meinen bisherigen Hinweisen (verdeckende Darstellung, Schlüsselworte *κίνησις*, *πάθη*) ergibt sich dasselbe. — *σημεῖον δ'ὅτι* verweist bei Ar. durchwegs nach rückwärts (ausdrücklich z. B. *τούτου*, *τοῦ εἰρημένου* MM 1191 a 7; EN 1142 a 11); schon daraus ergibt sich, daß im Vorhergehenden etwas stecken muß, was mit Lust und Unlust zu tun hat. Aber auch wenn man entgegen dem üblichen Sprachgebrauch übersetzt: „Ein Hinweis darauf, daß die Tugend es mit Lust und Unlust zu tun hat“, muß notwendig gefolgert werden, daß etwas Vorhergegangenes bestätigt werden soll. Ar. konnte sich offenbar gestatten zu sagen: „Ein Zeichen dafür daß wir Entstehung und Gebiet der Tugend richtig beschrieben haben, ist die Tatsache, daß sowohl die Tugend wie auch ihr Gegenstück, die *κακία*, es mit Lust und Unlust zu tun haben“, weil der Hörer, wenn er den Begriff *πάθη* hörte, nicht irgendwelche vagen Vorstellungen hatte, sondern sofort wußte, daß damit das Gebiet von Lust und Unlust angesprochen war. Die Hörer waren offenbar in die Lehre *Περὶ παθῶν* schon eingeführt. Darüber weiter unten (349 f.) Genaueres. Wenn man das 2. Argument in EN (1104 b 13—16) umdreht, kommt heraus: das Gebiet der Tugend ist Lust und Unlust, und das ist ein Zeichen dafür, daß sie *περὶ ἔργα καὶ πάθη* ist, denn jede Handlung und jedes *πάθος* ist von Lust und Unlust begleitet. - In EE geht es dann weiter: den Satz, daß Tugend und Schlechtigkeit es mit Lus und Unlust zu tun haben, darf man aufstellen, weil das Strafverfahren (nämlich Unlust zu verhängen) auf der Überzeugung beruht, daß eine schlechte Handlung durch die Lockung der Lust entstanden oder eine gute durch Angst vor Unlust unterlassen worden ist. Bei der Beurteilung des Wertes einer Handlung dienen Lust und Unlustgefühle als Kriterium.

Kapitel 2

22,29 (20 a 39) „Charakter“: *ἦθος*. Parallelen zu EE II 2. EE 1220 a 39—b 6: MM 1185 b 37—86 a 8: EN II 1, 1103 a 17—23. EE 1220 b 6—20: MM 1186 a 9—19: EN II 4. — EE unterscheidet sich von den anderen Ethiken dadurch, daß das Stichwort „ethische Tugend“ ganz zurücktritt und, unter Rückgriff auf 20 a 9—11, eine Definition des Ethos aufgestellt wird, die keine der anderen Ethiken kennt: das Ethos ist eine Qualität des irrationalen Seelenteils. Ferner erscheint in EE, entsprechend der Begrenzung auf den Ethos-Begriff, noch nicht das Thema der richtigen Mitte und es wird nicht so wie in EN durch Ausklammerung festgestellt: die Tugend ist weder *πάθος* noch *δύναμις*, sondern *ἕξις*. Gemeinsam ist den drei Ethiken das Steinbeispiel (in EN steht es in II 1, also weit von II 4 entfernt), ferner die Sprache vom MM-Typus (Band 8, 213—214) und die hier nicht zu untersuchende Beziehung zum 8. Kap. der Kategorienschrift (de qualitate). Darüber Stewart (Komm. I 188) und Joachim (Komm. 80—85).

Die erste Hälfte des 2. Kap. hat einen schwierigen Text. Verbesserungsversuche, die aber nirgends voll befriedigen, bei Fritzsche, Ep. crit. 1849, 21; Brandis 1857, 1358 A. 46; Rassow[1] 1858, 5; Spengel[3] 1866, 602, Ross 1915, 155—156; Arnim[2]

1926, 124 und Rackham in seiner Ausgabe. Auch ich kann nur einen Versuch vorlegen: *ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὸ ἦθος, ὥσπερ καὶ τὸ ὄνομα σημαίνει, ὅ, τι ἀπὸ ἔθους ἔχει τὴν ἐπίδοσιν, ἐθίζεται δὲ[τὸ] ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου τῷ πολλάκις κινεῖσθαι πώς, οὕτως ἤδη τὸ ἐνεργητικόν — ὃ ἐν τοῖς ἀψύχοις* usw. bis *βίᾳ. διὸ ἔστω <τὸ> ἦθος τοῦ [το] <ἀλόγου> ψυχῆς, κατὰ ἐπιτακτικὸν λόγον δυναμένου [δ'] ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ ποιότης.* Erläuterungen: *ἐπεί . . . διό.* Manche Interpreten fassen den ganzen Abschnitt als Anakoluth auf. Das gibt es in der Tat bei Ar. nicht selten. Aber dann muß man alles was zwischen *ἦθος* und *μὴ βίᾳ* steht als Parenthese nehmen und auch den *οὕτως ἤδη*-Teil anders erklären (besonders krass Arnim) und selbst dann kommt ein Gebilde heraus, zu dem ich keine Parallele wüßte. Es ist aber gar nicht nötig ein Anakoluth anzunehmen, sobald man, mit Jackson-Ross *ὅτι* als *ὅ, τι* schreibt: „Ethos ist das was durch Gewöhnung entsteht": Leges 792e 1: gleich nach der Geburt *ἐμφύεται πᾶσι τὸ ἦθος διὰ ἔθος.* Damit scheidet auch die an sich erwägenswerte Lesung *ἀπόδοσιν* (M^b) aus. Sodann liegt der Schlüssel zum Verständnis in *οὕτως ἤδη*, einer typisch aristotelischen (Bonitz-Index 314a 10—17) Ausdrucksweise, die nie hätte angetastet werden dürfen. Sie besagt, daß im Vorhergehenden Aussagen über das Ethos gemacht sind, die nunmehr zu einem Ergebnis führen: wenn das Ethos durch Gewöhnung entwickelt wird, dies aber so viel ist wie Bewegtwerden (nicht „irgendwie" bewegt, sondern *πώς*, d. h. in einer qualifizierten Weise, nicht heute so und morgen anders, sondern immer in der gleichen Richtung), so scheint das Ethos zunächst etwas Passives zu sein, ein *κινητόν, κινούμενον.* Aber — und nun überträgt Ar. seine Grundanschauung von der Tugend des Ethos (20a 29—31) direkt auf das Ethos — das Ethos (die Tugend) entsteht und dann wird es (die Tugend) in der befestigten Richtung aktiv. Das Ethos gehört in die Kategorie der Qualität, nicht die des *πάσχον.* Also: da Ethos = Gewöhnung, Gewöhnung = konsequente Bewegung ist, so ist das Ethos schließlich das *ἐνεργητικόν*, nämlich *τοῦ κινητοῦ.* Wiederum zeigt sich in EE die Verflechtung von Ethik und Kinetik: nur in Phys. III 3, 202a 17 (= Met. XI 9, 1066a 31 *ἐνεργητικὸν τὸ κινητόν*) und hier in EE kommt der Begriff des *ἐνεργητικόν* vor. Bei Stobaeus (38, 8 W) lautet eine peripatetische Definition des Ethos geradezu: *πάθος ἢ τὸ ὀρεκτικὸν μέρος τῆς ψυχῆς εἰθισμένον ὑπακούειν τοῦ λογικοῦ.* — Weiter, zu 20b 1 *τὸ ὑπ' ἀγωγῆς.* Den Artikel könnte man für eine Haplographie von *τοῦτο* (nämlich *ἦθος*) halten; das Pronomen würde zu diesem Stil passen, aber es ist überflüssig. Will man den Artikel halten, so wäre der Vorschlag von Ross, der allerdings das Ganze als Anakoluth konstruiert, zu erwägen: That is said to be habituated which by virtue of a guidance not innate in it, by being often moved in a certain way, comes to have a tendency to act in that way. Aber auch er muß streichen, nämlich den Artikel vor *ἐνεργητικόν.* Ich ziehe es also vor den vor *ὑπ' ἀγωγῆς* zu entfernen. Doch bleibt eine gewisse Unsicherheit, denn man könnte wohl verstehen *τὸ ὑπ' ἀγωγῆς μὴ ἐμφύτου* sc. *κινούμενον*, worunter das Ethos subsumiert wäre. Also: das was nicht durch naturgegebene *ἀγωγή* bewegt wird, wird *πώς*, d. h. von außen bewegt, das Ethos durch die Mahnungen der Erzieher. Auch die Vorstellung einer eingeborenen Bewegung (Leges a. O. *ἐμφύεται*) dürfte übrigens auf die Physik weisen (192b 19 *ὁρμὴ μεταβολῆς ἔμφυτος*) und es zeigt sich wieder die Sonderbeziehung von EE zur Kinetik, denn der Begriff findet sich, obwohl er vielfach naheläge, in den anderen Ethiken nicht, sondern nur hier und EE 1244b 28 und in naturwissenschaftlichen Schriften. — Nun zu 20b 5, wo überliefert ist *διὸ ἔστω ἦθος τοῦτο* (*τοῦτο ἦθος* M^b). Während das, was nach *ψυχῆς* steht, bei isolierter Betrachtung nur insofern eine

Störung erkennen läßt als *δυναμένου* nicht konstruierbar ist, ist der Anfang unmöglich, ganz gleich, wo *τοῦτο* steht. „Daher soll als *ἦθος* gelten" kann nur heißen *διὸ ἔστω τὸ ἦθος*. Aber auch wenn man *τοῦτο* (mit Komma) zugibt, weil dieses Pronomen bei Ar. auch vorausweisende Kraft hat („daher soll als *ἦθος* folgendes gelten"), bleibt man bei *δυναμένου* hängen. In dem in der Überlieferung nicht festsitzenden *τοῦτο* steckt also die Verderbnis. Bei der Heilung ist (mit Spengel[3] 1866, 602; Susemihl, Ausgabe, Add. 123) von der Definition bei Stobaeus (38, 12 W; formal anders 117, 4–7) auszugehen, die mit EE identisch ist: *ἦθος* = *ψυχῆς τοῦ ἀλόγου μέρους ποιότης κατ' ἐπιτακτικὸν* (Usener falsch *ὑποτακτικὸν*) *λόγον δυναμένη τῷ λογικῷ ἐπακολουθεῖν*. In diesem Text ist *δυναμένη* Verschlechterung der Vorlage, denn es ist unaristotelisch zu sagen *ἡ ποιότης δύναται ἐπακολουθεῖν*. Natürlich wird man Stob. nicht aus EE korrigieren, muß aber auch anerkennen, daß *δυναμένη* am Rand von P^{b} Konjektur ist. In EE nun ist der vor *ἦθος* unbedingt nötige Artikel wohl durch Haplographie (*ἔστω τὸ*) ausgefallen und *τοῦτο* ist der Rest einer Majuskel-Buchstabenfolge *ΤΟΥΑΛΟΓΟΥ*. Im folgenden muß dann nur noch das *δ'* entfallen (s. Stob.). Diese Definition des Ethos ist ausdrücklich (*διό*) als Folgerung aus dem Vorhergegangenen gekennzeichnet. In der Tat erscheint das Ethos jetzt als *κινούμενον*, da ja das *κινοῦν*, nämlich der nicht angeborene befehlende Logos genannt ist, und das Energetische des Ethos steckt in dem Folgenkönnen. Ar. spricht nirgends ausdrücklich davon, daß dieses Folgen nicht ein passives Gezogenwerden ist, sondern eine aktive Leistung, aber es liegt der Gesamtauffassung von Tugend überall zugrunde; er hätte andernfalls das Ethos nicht zur Basis der *ἐνέργεια ψυχῆς* machen können. Auch wenn wir die andere Definition des Stobaeus (38, 8 W), wonach das Ethos das *ὀρεκτικὸν μέρος* ist, in aristotelischen Schriften nicht nachweisen können (immerhin: wie das Ethos, so ist auch die *ὄρεξις* und das *ὀρεκτικὸν* etwas was *κινούμενον κινεῖ*, De mot. an. 701 a 1), so trifft sie doch jedenfalls der Sache nach zu. Und wenn Ar. in der Poetik (1450 a 1) sagt, es gebe zwei verursachende Instanzen für das Handeln, *διάνοια* und *ἦθος*, so zeigt schon die Gleichordnung, daß nicht die intellektuelle Tugend allein aktiv und die andere einfach passiv ist. Den aktiven Charakter der *πάθη*, die ja zum Ethos gehören, hat Ar. auf der Stufe von MM besonders eindringlich betont (1206 b 17–29; Band 8, 416–418) und bei genetischer Betrachtung der Tugend steht ihm auch in EN fest, daß die charakterliche Grundstruktur (*ἦθος*) der ethischen Hochform (*ἀρετή*) verwandt sein muß, das Edle liebend, das Unedle verabscheuend (1179 b 29–31).

23,1 (20 b 7) „Charakterformen von bestimmter Qualifikation": *ποῖ' ἄττα ἤθη* sc. *ἐστίν*. Der grobe Eingriff Spengels ([3]1866, 603), von Susemihl in den Text genommen (*ποιότης τὰ ἤθη*), ist um so verwunderlicher als er ja eine gute Kenntnis des Stobaeus hatte. Dort aber lesen wir im Peripatetikerteil im Zusammenhang desselben Themas, daß der Mensch durch den Logos geformt werde, die übrigen Lebewesen aber *ἀνάγκῃ γίνεσθαι ποιὰ ἄττα* (117, 5 W), d. h. eine *ποιότης*, ein *ἦθος* bekommen. Die Ausdrucksweise ist bei Platon beliebt, z. B. Phileb. 37 c 5; Rep. 433 b 1. d 13; vgl. EE 1220 b 34 *μέσ' ἄττα*. Ar. will sagen, daß das Ethos in Beziehung zu etwas anderem steht, ein *τοιοῦτον οἷον εἶναί του* ist und da gilt: *τὰ ποιὰ ἄττα ποιοῦ τινός ἐστιν* (Rep. a. O.). Die Bestimmung wird von Bedeutung in der Tugenddefinition (1227 b 8): Die Tugend erfaßt die Mitte in lust- und unlustbringenden Dingen, *καθ' ὅσα ποιός τις λέγεται τὸ ἦθος ἢ χαίρων ἢ λυπούμενος*.

23,2 (20b 7) „sie werden ..." Die Überlieferung schwankt zwischen ἔστι und ἔσται. Bekker hat sich mit Recht für letzteres entschieden, p. a. zu dem ἔστω-Stil von EE. Außerdem kommt nur mit ἔσται klar heraus, daß der ganze Abschnitt b 7—20, und dazu noch das ganze Kapitel 3 verfaßt ist im Hinblick auf die Gebietsbestimmung und damit vorläufige Definition der Tugend in Kap. 4 (bes. 21b 34—39). Das alles ist also Vorarbeit und deren erster Abschnitt, eben b 7—20, dient der Feststellung, daß von den drei seelischen Gegebenheiten (πάθη, δυνάμεις, ἕξεις) die soz. unterste Schicht, nämlich das πάθος, zentrale Bedeutung hat: sowohl die δυνάμεις wie auch die ἕξεις sind auf die πάθη bezogen. Dies auszusprechen wäre wohl nicht nötig, wenn nicht die karge Ausdrucksweise und der leidige Pronominagebrauch zu Mißverständnis führte. Es müßte anerkannt werden, daß mit ταῦτα (20b 14 und 18) τὰ πάθη gemeint sind.

23,4 (20b 8) „Affektionen": παθημάτων. Wiederholt 21b 36, gleichbedeutend mit δύναμις τοῦ πάσχειν (vgl. EN 1106a 7). πάθημα (πάθος) hat offenbar zwei Seiten: die rein passive Zuständlichkeit und das Energetische. Warum hier die παθήματα als Gen. subiect. von den δυνάμεις abhängig sind, läßt sich aus 20b 14—18 ahnen. Aber die konstatierende Stoffdarbietung erschwert genauen Einblick.

23,4 (20b 8) „als affizierbar": ὡς παθητικοί. Spengel[3] 1866, 603 schreibt [ὡς] παθητικοὶ ‹τούτων› nach EN 1105b 24, da für ihn ja EE aus EN stammt und infolgedessen ständig nach der Sprache von EN zu modellieren ist. Das ὡς findet er parum aptum und Susemihl (Add. 123) folgt ihm. Es fehlt tatsächlich in den parallelen Phrasen von MM und EN, aber schon Ast (s. v. ὡς, p. 586 unten) hatte aus Platon zwei einwandfreie Fälle von ὡς bei verba appellandi notiert (Rep. 463b 12 und Phaedo 99b 6 ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν). Entsprechend z. B. Phys. 200a 31 ὡς ὕλη λεγόμενον (so Fritzsche, der auch noch auf Phileb. 57a 1; Sophist. 219a 5. 255c 1 verweist).

23,6 (20b 9) „dieser": ταῦτα. Das kann sich nur auf das vorhergehende παθήματα beziehen und ist in diesem „Stil", wie so oft auch in MM, nicht zu beanstanden. Zu πάθος—πάθημα noch immer wertvoll J. Bernays, Grundzüge der verlorenen Abh. des Ar. über Wirkung der Tragödie (Abh. d. hist.-phil. Gesellschaft in Breslau I 1857) 149. 194—196. Dasselbe gilt für das in der Tat harte λέγονται (gegen Susemihl, Add. 123—124). λέγεσθαι τῷ sehr häufig in Cat. 8.

23,8 (20b 10) „Danach": μετὰ ταῦτα. Ohne Verbindungspartikel wie 19b 26; 20a 13; MM 1185a 14 (Band 8, 188). Nicht in EN; doch geht auch da nebeneinander her ἔτι und ἔτι δέ (Topik ἔτι).

23,8 (20b 11) „in den zum Abschluß gekommenen Schriften": ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις. Darüber Dirlmeier, Merkwürdige Zitate in der EE des Ar., SB Heidelberg 1962. 2 [Korr.-Zusatz].

23,10 (20b 12) „bezeichne ich": λέγω δέ. Daß Ar. jetzt in der Ich-Form spricht ist keine Instanz dagegen, daß das, was er sagt ein Excerpt aus den Διαιρέσεις ist. Siehe Band 6, 309; 34, 2 und Band 8, 155; 5, 6. Anders bei Platon; siehe das Arethas-Scholion zu Gorgias 463a (ed. Greene p. 471).

23,11 (20b 12) „solches": τὰ τοιαῦτα. Wieder vorausweisend, wie z. B. auch MM 1183b 22 (τὸ δὲ τίμιον λέγω τὸ τοιοῦτον).

23,12 (20 b 14) „als solches“: *καθ’ αὑτά*. Nur in EE. Ohne den Beweis im einzelnen vorlegen zu können und ohne einen chronologischen Schluß zu ziehen, möchte ich doch meinen, daß in EE, und zwar nur in EE, die Gedanken von Phys. VII 3 (worüber ich meinem Freunde Hans Wagner, Bonn, viel Belehrung verdanke) im Hintergrund stehen. Dieses Kapitel hat E. Kapp bekanntlich zum erstenmal für das Verständnis von EE verwendet. Ar. weist darin nach, daß Tugend (ethische und noetische) nicht zu dem Komplex *ἀλλοίωσις* gehört, da sie *ἕξις* ist und als *ἀλλοίωσις* interpretiert nichts anderes wäre als eine Affektion des *αἰσθητικὸν μέρος* der Seele. 247 a 14—19: *ἐπεὶ δ’ἡδονῆς καὶ λύπης ἐγγιγνομένης καὶ ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετὴ ἐγγίγνεται (περὶ ταύτας γάρ εἰσιν), αἱ δ’ ἡδοναὶ καὶ αἱ λῦπαι ἀλλοιώσεις τοῦ αἰσθητικοῦ, φανερὸν ὅτι ἀλλοιουμένου τινὸς ἀνάγκη καὶ ταύτας ἀποβάλλειν καὶ λαμβάνειν. ὥσθ’ ἡ μὲν γένεσις αὐτῶν μετ’ ἀλλοιώσεως, αὐταὶ δ’ οὐκ εἰσὶν ἀλλοιώσεις.* Ethische Tugend hat also in der Physik wie in der Ethik als Bereich Lust und Unlust (*ἅπασα γὰρ ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας* 247 a 7). Und insofern ist bei der Behandlung der ethischen Tugend von *ἀλλοίωσις* zu sprechen als der seelische Bezirk, in dem die *πάθη* sind, ein *ἀλλοιούμενον* ist. Von diesem gilt (245 b 3): *τὸ ἀλλοιούμενον ἅπαν ἀλλοιοῦται ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν καὶ ἐν μόνοις ὑπάρχει τούτοις ἀλλοίωσις ὅσα καθ’ αὑτὰ λέγεται πάσχειν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν*. Das also, woran der Prozeß verläuft, wird unmittelbar als solches durch die Einwirkung der sinnlichen Qualitäten eines zweiten Gegenstandes (eines Lustträgers) verändert. Das *καθ’ αὑτά* in EE ist somit durch das der Physik geklärt. Weiter: durch die *αἰσθητά* wird das Sinnesvermögen verändert (247 a 7), wobei der Körper die entscheidende Rolle spielt (*ἡ γὰρ αἴσθησις ἡ κατ’ ἐνέργειαν κίνησίς ἐστι διὰ τοῦ σώματος, πασχούσης τι τῆς αἰσθήσεως* 244 b 11); deshalb also heißen Lust und Unlust *σωματικαί* (247 a 8). Damit ist auch das exceptionelle *αἰσθητικὴ* (*ἡδονή, λύπη*) in EE 20 b 13 geklärt (Kapp[1] 1912, 44 A. 86).

23,13 (20 b 14) „Affektionen“: *ταῦτα*. Der Sinn des Pronomens ergibt sich aus 20 b 7: die *ἤθη* sind *ποιά τινα κατὰ τὰς δυνάμεις*. Bei den *πάθη*, in der materia infima des Handelns, ist noch keine Qualifikation gegeben. Diese beginnt erst im Zusammenhang mit den *δυνάμεις*. Ar. betrachtet hier also die *πάθη* isoliert und erkennt ihnen keine Dynamik zu (*ὀργή* z. B. ist *πάθος*; wer demgemäß handelt ist *ὀργίλος* und der Zustand *ὀργιλότης*, und auch das ist freilich ein *πάθος*). Das scheint in Gegensatz zu stehen zu MM 1206 a 9—29, wo die *πάθη* als *ὁρμή*-Träger erscheinen. Aber da ist einfach *δύναμις* nicht von *πάθος* geschieden.

23,14 (20 b 15) „die Seele erfährt“: *πάσχει* (vgl. o. Phys. 245 b 5. 244 b 12). Ob man als Subjekt ansetzt *ἡ αἴσθησις*, nach Phys. 244 b 12, oder *τὸ σῶμα* nach De anima 403 a 19, oder *ψυχή*, ist gleichgültig. Verfehlt Spengels *πάσχειν* oder *πάθος*. Für Rackham ist *ἀλλὰ πάσχει* der Zusatz eines Interpolators, der *ποιότης* von *ποιεῖν* abgeleitet haben soll!

23,18 (20 b 17) „erotisch“. Nur in EE. Sollte Phileb. 47 e 1; 50 d 1 in Erinnerung sein? — De insomniis 460 b 3—10: Sinnestäuschungen kommen besonders leicht zustande, wenn wir uns *ἐν τοῖς πάθεσιν* befinden. Beispiele: *ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ, ὁ ἐρωτικὸς ἐν ἔρωτι — ἐν ὀργαῖς, ἐν ἐπιθυμίαις*.

23,20 (20 b 19) „entweder — oder“. Dies ist die einzige Andeutung dessen was die anderen Ethiken mit *εὖ ἢ κακῶς ἔχειν πρός* ausdrücken. Obwohl Ar. in EE, im Gegensatz zu den anderen Ethiken, kein Wort vom *μέσον* sagt, genügt der Satz als Überleitung zu Kap. 3; *κατὰ λόγον* ist Vordeutung auf 20 b 28 (der Logos befiehlt).

Kapitel 3

23,23 (20b 21) „Nachdem . . .“ Susemihls Parallelen zu 20b 21–35 sind besonders oberflächlich notiert. Richtig ist vielmehr folgendes: MM I 7 steht im Wesentlichen, nämlich der Orientierung an den Affektionen (nicht wie EN an Affektionen und Handlungen) zu EE. Dies hat auch Walzer (214) gesehen; doch s. Band 8, 213; 15, 10. – In EN entspricht 1106a 26–b 10 und 1108b 11–23. – Die z. T. wörtliche Reproduktion durch Stobaeus (139, 19–140, 6) ist o. S. 116 notiert.

Trotz den Ähnlichkeiten mit EN ist der Gesamtductus von EE völlig anders, weil Ar. nur hier ausdrücklich den Zusammenhang mit der Bewegungslehre (über deren Fehlen in MM s. Band 8, 228; 18, 11) herstellt und nur hier der Zusammenhang mit Platon (Polit. 283c 3–285c 2) evident hervortritt. Letzteres ist von Kapp[1] 1912, 39–42 genauer untersucht; ich begnüge mich mit dem Hinweis auf die gesicherten Erkenntnisse und zitiere nur seine Anm. 79: „Besonders hervorzuheben ist der Umstand, daß die eud. Ethik den platon. Ausdruck *πρὸς ἄλληλα* (Pol. 283d 7, e 10f., 284b 10, d 5, 286c 8) übernommen hat; die nik. Ethik hat statt dessen 1106a 26f. die Formulierung *κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα* (auf eine ganz ähnliche Umformulierung habe ich oben S. 20 hingewiesen); wenn ein einzelner Ausdruck die Ursprünglichkeit einer Schrift beweisen kann, so ist es dies *πρὸς ἄλληλα* der eud. Ethik“ – (s. a. Walzer 213, I. Düring, Gnomon 29, 1957, 183; Krämer 1959, 319 und zum Politikos H. Zeise, Der Staatsmann, Philol. Suppl. 31. 3, Leipzig 1938, 53–58).

Es überrascht, mit welcher Selbstverständlichkeit Ar. zur Erklärung der ethischen Tugend den Begriff des Continuums usw. einführt, d. h. auf dem Gebiete des ethischen *ποιόν* mit dem *ποσόν* arbeitet und das *μέτριον* aus dem Politikos nicht übernimmt (Stob. 139, 25 erklärt: *τὸ γὰρ μέσον οὐ τὸν τοῦ ποσοῦ τόπον ὁρίζειν, ἀλλὰ τὸν τοῦ ποιοῦ*). Es ist wahrscheinlich, daß ihm die Interpretation des Handelns als einer Bewegung auch auf jener Stufe seiner ethischen Spekulation galt, die der Stufe seines physikalischen Denkens in Phys. VII 3 entspricht. Aber in VII 3 ist das nicht direkt ausgesprochen, gehörte ja auch nicht in den Zusammenhang, in dem *ἀρετή* durchaus nicht im engeren ethischen Sinne gemeint ist; da geht es um das Spezialproblem der *ἀλλοίωσις*, also der *κίνησις* (*μεταβολή*) *κατὰ τὸ ποιόν*. Immerhin ergibt sich aus dem Texte völlig klar, daß die Tugend ein *πρός τι* ist, daß es keine *μεταβολὴ τῶν πρός τι* gibt, darum auch keine *ἀλλοίωσις τῶν πρός τι* (246b 13–14; 247a 4–5). Indes ist doch *ἀλλοίωσις*, also eine spezielle Form von Bewegung, im Spiel, insoferne bei der Genesis der Tugend das *αἰσθητικὸν μέρος* der Seele eine Veränderung durch sinnliche Eigenschaften von Gegenständen erfährt (246b 14–15; 247a 6).

23,24 (20b 21) „ein Continuum“: *ἐν ἅπαντι συνεχεῖ.* Statt dessen könnte es auch heißen *ἐν ἅπαντι κινουμένῳ* (Phys. 242a 40) oder *ἐν ἁπάσῃ πράξει*, denn Handlung ist Bewegung (auch EE 1222b 29), Bewegung aber ein *συνεχές* (Phys. 219a 10–13; 228a 20 u. a.).

23,26 (20b 23) „zueinander“: *πρὸς ἄλληλα.* Siehe o. Kapp, Anm. 79. Joachim (Komm. zu EN, 86): objective mean, im Gegensatz zu *πρὸς ἡμᾶς* (personal mean). Auf die Mesotes-Lehre gehe ich nicht erneut ein. Siehe Band 6, 304; 30. 2, wo ich auf die wichtigen Arbeiten von F. Wehrli hätte aufmerksam machen müssen (s. o. S. 123). Dagegen jetzt Krämer 1959, 365 f.

23,29 (20b 25) „ohne solches (Wissen)“: *ἀνεπιστημονικῇ*. Nach Liddell-Scott nur hier in griechischer Literatur. Die Hereinziehung von *τέχναι, ἐπιστῆμαι* kann auf den Politikos zurückgehen (284a 5; e 4). In EN 1106b 5—16 ist das breiter ausgeführt. Handlungen, die ohne *τέχνη* ausgeführt werden, sind wohl jene, die wir im eigentlichen Sinn als ethische ansprechen würden. Der Begriff *πρᾶξις* ist ja in diesem Abschnitt außerordentlich weit gefaßt. Darauf macht Walzer (55) mit Recht aufmerksam; daher die Illustrierung durch die vielen Beispiele.

23,31 (20b 27) „das Beste“: *βέλτιστον*. Wenn das Mittlere verwirklicht ist, hat man die beste *διάθεσις*, d. h. nach 18b 38 die Tugend. Spengels *βέλτιον* ist daher ganz unbegründet und wird auch durch Stob. 139, 23 und MM 1191a 38—b 2 widerlegt.

23,32 (20b 28) „wie das Wissen befiehlt“: *ὡς ἡ ἐπιστήμη κελεύει καὶ ὁ λόγος*. Zu dem schwierigen Problem, das mit dem hier zum erstenmal in EE (in EN II 2, 1103b 32; in MM erst I 34) eingeführten dirigierenden Element des menschlichen Handelns gegeben ist, siehe Band 6, 298; 29, 7 —304; I. Düring, Gnomon 29, 1957, 181—183; Band 8, 333; 43, 3—339. 428; 74, 7 —431. Wir werden den Begriff des (*ὀρθὸς*) *λόγος* bis zum Schlußteil von EE (1249b 3) zu verfolgen haben und jeweils das EE Eigentümliche zu erkennen versuchen; auf 22a 8; 29a 1—11; 31b 32 sei besonders hingewiesen.

Die Ersteinführung in EE ist organischer als in den anderen Ethiken, aber wiederum doch nicht so, daß man sagen dürfte, wir erlebten damit die Geburtsstunde des dirigierenden Logos in der aristotelischen Ethik. Organischer ist sie, weil das Entscheidende, nämlich der befehlende Logos, nur in EE wirklich vorbereitet ist: 19b 30; 20b 5. Die Tugend quâ Mitte ist das *βέλτιστον*, denn sie (*τοῦτο γάρ*) ist etwas was durch den Befehl des Logos (an das Alogon) zustande kommt; sie wird geleistet durch das Beste in uns, durch das *ἐπιτακτικόν*. Das Befehlende hat jetzt ein konkretes Ziel bekommen. Aber auch dies ist klar, warum hier und nur hier der Doppelausdruck steht *ἡ ἐπιστήμη καὶ ὁ λόγος*. Noch sind wir ja nicht so weit, daß vom *μέσον* im ausschließlich ethischen Sinn die Rede wäre, wo allein der Logos seine Funktion hat, sondern eben vorhergegangen sind die „Wissenschaften“. Von ihnen hatte Platon gesagt, daß sie auf das *μέτρον* abgestellt sind (Polit. 284a 5—b 2): die Künste wollen das *μέτρον* (erreichen und) bewahren und *τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ* bewirken sie *πάντα ἀγαθὰ καὶ καλά*. Dies heißt in EE: *πανταχοῦ δὲ τοῦτο* (das Pronomen kann auf *τὸ μέσον* gehen, aber auch auf den ganzen Satz: der wirksame Befehl des Logos zum Zwecke der Erreichung des *μέσον*) *καὶ ποιεῖ τὴν βελτίστην ἕξιν*. — Ähnlich die Bezogenheit der „Wissenschaft“ auf das Mittlere in EN 1106b 8—9.

23,34 (20b 29) „Und dies“: *καὶ τοῦτο*. Nämlich daß überall Erreichung des Mittleren gleichbedeutend ist mit Herstellung der besten *ἕξις*. Dies soll klar werden durch Induktion und Syllogismus. Erstere wird nicht vorgeführt, sondern darf als geleistet gelten durch die Beispiele von 20b 23—26. Sie würde verlaufen wie 19a 2f. (Cat. 13b 37): bei der Gymnastik ist es so und bei der ärztlichen Kunst usw., kurz: *ἐπὶ πάντων* (De part. an. 646a 29 *οὐ μόνον δὲ φανερὸν . . . ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν λόγον*). — Der Syllogismus wird vorgelegt, aber wie so oft recht nachlässig: Die Gegensätze sind *φθαρτικὰ ἀλλήλων*. Das ist ein oft belegter aristotelischer Satz (z. B. EE 35b 5; Phys. 192a 22; De caelo 286a 33). Nun war aber bisher noch nicht gesagt, daß die „Extreme“ (*ἄκρα*), Übermaß und Untermaß, gegensätzlich sind.

Dies geschieht jetzt (vgl. EN 1108b 13—15). Wenn aber die Extreme Gegensätze sind, so gilt auch von ihnen, daß sie sich zerstören. Sie stehen aber auch zum *μέσον* in Gegensatz (dieses ist ja in gewisser Weise selbst *ἄκρον*, Phys. 224b 31—2; 229b 19; EE 1234b 5), also zerstören sie auch dieses. (In EN ist das wesentlich „literarischer" ausgeführt: „Die Vertreter der Extreme stoßen den Mann der Mitte von seinem Platz, jeweils in die Richtung des anderen Extrems: den Tapferen bezeichnet der Feige als sinnlosen Draufgänger, der Draufgänger dagegen als feige . . .", 1108b 23). Die Schlußfolgerung fehlt. Sie wird in der durch EN 1106b 11—12 gewiesenen Richtung zu suchen sein: die *ἄκρα* zerstören das *εὖ*, die Mitte rettet es.

23,37 (20b 32) „Denn das Mittlere . . ." Auch dieser Satz hat seinen Ursprung in der arist. Bewegungslehre. In Phys. V 5 werden gegensätzliche Bewegungen behandelt und darunter auch die Bewegungen *εἰς τὸ μεταξύ*. Diese sind aufzufassen *ὡς εἰς ἐναντία πως· ὡς ἐναντίῳ γὰρ χρῆται τῷ μεταξὺ ἡ κίνησις . . . τὸ γὰρ μέσον πρὸς ἑκάτερον λέγεταί πως ἑκάτερον τῶν ἄκρων, καθάπερ εἴρηται* (224b 31) *καὶ πρότερον* (229b 14—21). Siehe auch Stewarts (I 218) Anmerkung zu EN 1108b 15. Er verweist dort auf De anima 424a 2—7, wo Ar. denselben Gedanken bei der Analyse des Wahrnehmungsvermögens verwendet. Die Wahrnehmung ist gleichsam die Mitte zwischen der Gegensätzlichkeit im Wahrnehmbaren. Infolge dessen unterscheidet sie (*κρίνει*) das Wahrnehmbare. Denn das Mittlere hat die Fähigkeit zur Unterscheidung. Denn es wird im Verhältnis zu beiden Gegensätzen der eine der Gegensätze (nach Theiler, Band 13): *τὸ γὰρ μέσον κριτικόν· γίνεται γὰρ πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν θάτερα τῶν ἄκρων*. Aus Physik und De anima ergibt sich, daß der Text von EE völlig in Ordnung und Spengels Streichung des ersten *ἑκάτερον* unerlaubt ist. Gewiß zitiert Stobaeus (140, 4) den Satz in der Form *τὸ δὲ μέσον πρὸς ἑκάτερον ἔχειν*, aber deswegen ist nicht EE korrupt, sondern der Fehler liegt bei Stob. Wachsmuths Einschub von *ἑκατέρως* vor *ἔχειν* ist eine evidente Emendation und auch von Arnim[2] 1926, 66 anerkannt.

24,4 (20b 36) „Nehmen wir": *εἰλήφθω*. Zu diesem Satz (vgl. Stob. 140, 17 *ἐλήφθησαν δέ*), sowie zu der folgenden, nur in EE vorhandenen Tabelle hat man sich wiederholt geäußert: Spengel[1] 1841, 516 A. und 1866, 603—605; Kapp[1] 1912, 43 A. 82 und [2]1927, 73—75; v. Arnim[1] 1924, 124—141, mit vergleichender Übersicht 125; [2]1926, 64—67 und [3]1927, 230—239; Dirlmeier 1937, 4. Band 6, 312—315. Band 8, 272; Heß 1957, 148—152.

Wir haben im ganzen 9 Reihenfolgen von Tugenden: je drei volle Darstellungen in den drei Ethiken (MM I 20—34; EE III; EN III 9—V), ferner zwei Kurzausführungen (EE II 3; EN II 7) und eben die Tabelle in EE II 3 — „aus der Liste" ist auch das in EN II 7 Mitgeteilte genommen (1107a 32), aber in den Hss steht sie nicht —. Dazu kommen noch die Reihe in Rhet. I 9, 1366b 1—22 und die zwei im Stobaeus, 139, 17—142, 5 und 145, 19—146, 14, von denen die letztere bekanntlich, was die Abfolge der ethischen Tugenden und die allermeisten Bezeichnungen der Extreme betrifft, ganz mit MM übereinstimmt. Die Tabelle in EE sowie die anschließende Kurzdarstellung (21a 13—b 3) läßt kein Anordnungsprinzip erkennen, im Gegensatz zu EE III, MM und EN (Übersicht in Band 6, 313); sie trennt auch nicht, im Sinne von EE III 7, Tugenden und *πάθη*. Deshalb ist es methodisch unzulässig, sie nach Vergleichen mit der Kurz- und Volldarstellung in EE durch Athetesen, Supplementierungen, Umstellungen usw. zurechtzurücken. Auch in der Rhetorik steht erst

eine Liste, dann folgt die Kurzbeschreibung; aber auch dort hält sich letztere in der Reihenfolge nicht an die vorhergegangene Liste und beschreibt nicht alles in dieser Enthaltene, *πραότης* und *σοφία* fehlen. Das alles hält sich im Rahmen der so oft bei Ar. zu beobachtenden Inkonsequenzen, z. B. bei der Ausführung von ausdrücklich angegebenen Dispositionen. Obwohl aber die Tabelle in EE regellos ist, dürfen wir doch drei Fakten infolge der Bestätigung an anderen Texten als bedeutungsvoll notieren: a) in der Tabelle ist die *πραότης* auffallend vorangestellt b) sie enthält die *σεμνότης* c) sie placiert die Großartigkeit nach dem Hochsinn. Dieselben drei Fakten beobachten wir auch in der folgenden Kurzdarstellung, in EE III und in MM (+ Stob. 145). Wenn auch in EE III und MM die *πραότης* erst an dritter Stelle erscheint, so ist doch auch dies noch auffallend genug gegenüber EN. Das heißt also: in bemerkenswerten Punkten stehen EE und MM gegen EN. Auch Kapp[2] 1927, 75 hat übrigens als „unumstößliches" Ergebnis der Untersuchung Arnims bezeichnet, daß bei Stobaeus nicht EN, sondern eine ältere, mehr EE oder MM ähnliche Fassung der ethischen Vorlesungen des Ar. in der Vorlage benützt ist. — Andere Merkwürdigkeiten der Tabelle werden weiter unten notiert. Es wird wohl kaum mehr als eine Vermutung sein, daß die auffallende Plazierung der Scham vor der Besonnenheit und der Empörung vor der Gerechtigkeit mit der Scheidung von natürlicher und voller Tugend zusammenhängen könnte, wie sie in EE III 7, 1234a 28f. entwickelt wird (s. bes. 34a 31. 32). Auf die Phronesis kommen wir später zurück.

24,5 (20b 37) „studieren": *θεωρείσθω*. Nahezu wörtlich auch in De interpretatione 22a 22, wo ebenfalls eine Liste folgt. Desgleichen Hist. an. 510a 29; 566a 13 (anatomische Zeichnungen, auch mit markierenden Buchstaben). Um beim Disputieren dialektische *προτάσεις* zur Hand zu haben, soll man *διαγραφαί* machen, von Gattungen, z. B. *ἀγαθόν*, *ζῷον* (Top. 105b 13, vgl. auch Anal. Pr. 46a 8). Nach Xenophon (Mem. IV 2, 13) hat Sokrates eine Belehrung über G(erechtigkeit) und U(ngerechtigkeit) insofern systematisch anlegen wollen, als er auf die eine Seite ein G, auf die andere ein U schrieb und darunter die Einzelfälle zu notieren begann. — Plato, Polit. 277d 1: es ist schwer eine bedeutende Sache richtig darzustellen, wenn man keine „Beispiele" verwendet. Top. 157a 14: zur Deutlichkeit muß man „Beispiele" beibringen. Eine Tabelle in *Π. τἀγαθοῦ* hält Krämer 1959, 359 nicht für ausgeschlossen.

24,6 (20b 38) „Phlegma": *ἀναλγησία* (20b 17 *ἀνάλγητος*). Im Sinne des einen Extrems zur „Ruhe" nur noch MM 1186a 23 und Stob.; s. Band 8, 214; 16, 4; Kapp[1] 1912, 9. Warum die Tabelle mit der *πραότης* beginnt, läßt sich nicht exakt feststellen. Völlige Willkür ist es nicht, wie oben gezeigt. Über die Möglichkeit einer Erklärung s. Band 6, 383; 86, 4, Arnim[4] 1927, 42. — Wenn übrigens in der Tabelle trotz 21a 13 *τὰ μὲν πάθη ταῦτα*, auch die Mitten erscheinen, so wird deshalb niemand die 3. Columne streichen wollen. Nach der Ankündigung sollen ja die *μέσα* studiert werden, die Mitten aber sind Mitten von *πάθη* (vgl. MM 1186b 35). Es entspricht also ganz der grundsätzlichen Bedeutung des *πάθος* in EE, wenn diese jetzt zunächst betrachtet werden. Die Mitten sind aufgespart für Buch III, wo Ar. die einzelnen Tugenden viel strenger als in EN als Mitten konstituiert. Dies paßt genau zu II 3, wo sie zwar schematisch genannt, aber nicht beschrieben sind.

24,7 (20b 39) „Tollkühnheit": *θρασύτης*. Im Tapferkeitskapitel (III 1, 1228a 28) beruft sich Ar. auf die Tabelle. Wenn er dabei die Extreme, von dieser abweichend,

als *θράσος* und *φόβος* bezeichnet, so ist das Sorglosigkeit, aber nicht mehr (anders Kapp[1] 1912 A. 82).

24,10 (21a 3) „Mißgunst": *φθόνος*. So auch EE 1233b 19; EN II 7, 1108b 1; durch *λύπη*, also als *πάθος* definiert Top. 109b 35. Da es sich in der Tabelle um *πάθη* handelt, ist *φθόνος* korrekter als *φθονερία* (MM 1192b 18), das die *ἕξις* dessen bezeichnet, der ständig *κατὰ πάθος* lebt. — Die Feststellung, daß etwas „keinen Namen" habe, findet sich auch in den beiden anderen Ethiken, in der kürzesten nur einmal (MM 1200b 12; Band 8, 373; 54, 13). Sie wird 1221a 40 und 1233b 21 wiederholt.

24,11 (21a 4) „Gewinn, Verlust": *κέρδος, ζημία*. Dies ist die merkwürdigste Gruppe der Liste und nicht ganz aufzuhellen, weil EE IV nur in der Form von EN V erhalten ist. Sie bezeichnet als einzige nichts Seelisches, sondern das Sachgebiet um das es geht. *φιλοκέρδεια* und das Adjektiv, beide gut attisch, kommen seltsamerweise im ganzen Corpus Ar. nicht vor. Bei isolierter Betrachtung glaubt man die Definitionselemente der iustitia directiva vor sich zu haben: *τὸ ἐπανορθωτικὸν δίκαιον = τὸ μέσον ζημίας καὶ κέρδους* (EN V 7, 1132a 18. b 18), aber dazu paßt die Kurzdarstellung nicht (21a 23), die auf den Gegensatz von Gewinnsucht und einer Art Stumpfsinn hinausläuft wie bei der Besonnenheit und Einsicht (weiteres u. z. St.). Susemihl hätte diese Gruppe konsequenterweise ebenso athetieren müssen wie 21a 9 und 12.

24,14 (21a 7) „Widerwärtigkeit": *ἀπέχθεια*. Nur hier; in III 7, 1233b 30 wie in MM I 31 *ἔχθρα*. Das Wort sonst nur noch in der Politik, dort aber in der üblichen Bedeutung von Haß, Verhaßtheit.

24,16 (21a 9) „Weichlichkeit" usw.: *τρυφερότης*. Auch diese Gruppe ist nicht voll zu klären. Die Termini für die Extreme sind singulär, *κακοπάθεια* (s. u. zu 21a 31) hat eine sonst nicht nachweisbare Spezialbedeutung. Indes ist es durchaus möglich, daß bei der *καρτερία* in EE VI (nur in der Form von EN VII erhalten) u. a. auch dieses Dreiermodell eine Rolle spielte. In EE III war dafür kein Platz (1231b 2—4).

24,19 (21a 12) „Gerissenheit" usw. *πανουργία*. Auch hier ist Susemihls Athetese nicht zu rechtfertigen, da wir EE V nur in der Form von EN VI haben. Indes können wir bei dieser Gruppe klarer sehen als bei 21a 4 und 9 und, wie ich bei der Kurzdarstellung (21a 36—38) zu zeigen hoffe, auch verstehen, warum in dieser Tabelle eine „dianoetische" Tugend steht und woher die Dreiergruppe stammt (s. u. zu 21a 37).

24,23 (21a 15) „mehr als recht ist": *μᾶλλον ἢ δεῖ*. In dem ganzen Abschnitt sind die entscheidenden Begriffe von Übermaß und Untermaß außerordentlich vielfältig ausgedrückt, so daß *ὑπερβάλλων* und *ἐλλείπων* fast ganz verschwinden und die Starrheit der Systematisierung formal gelockert erscheint. Die konträren Gegensätze *πᾶν—μηδέν* scheinen mir ein besonders deutlicher Hinweis darauf, daß eine logische, diäretische Schrift zugrunde liegt; s. Band 8, 289.

Die *δεῖ*-Formel gebraucht Ar. in allen drei Ethiken, aber nicht in derselben Dichte; in EN wird sie durch die größere „Lebensnähe" aufgesogen. Sie stammt aus der Akademie, s. Band 6, 268; 5, 9 und 317; 42, 4. Genaueres jetzt in der gründlichen Hamburger Diss. von G. Bühring, Unters. zur Anwendung, Bedeutung und Vorgeschichte der stoischen „numeri officii" (1960). In EE allein ist sie nicht völlig abrupt eingeführt, weil 20b 28 ja deutlich genug war, und allein in EE wird sie

interpretiert (1222 a 6—10; 31 b 32—33). Allein in EE II 3 treffen wir auch auf zwei Synonyma, *καλῶς ἔχει* (21a 16) und *τὸ πρέπον* (21a 36). Wenn das nicht rein stilistische Gründe hat, mag es darauf hindeuten, daß nicht mehr durchwegs bewußt war, daß sich das *δεῖ* organisch aus dem „Befehl" des Logos ergibt. Daher vielleicht die Erklärung von 31 b 32. In 21a 18 und 19 wechseln *ἃ χρή* und *ἃ δεῖ*. Auch dies mag Variatio sein wie EN VI 13, 1144 a 17 (*καίτοι πράττουσί γε ἃ δεῖ καὶ ὅσα χρὴ τὸν σπουδαῖον*) und, außerhalb der Formel, 1165 b 15 + 16; 1169 b 1 + 2. *ἃ χρή* bei Platon z. B. Leges 649 a 5; 653 c 1—2.

24,29 (21 a 19) „Entsprechend" usw. Der Satz von *ὁμοίως* bis 21 (*ἐνδέχεται*) ist in der überlieferten Form nicht zu konstruieren. Die kurzen, zweiteilig-parallel gebauten Charakteristiken von 21a 15—b 3 sind zum größten Teil so angelegt, daß das Prädikat voransteht, doch kommt auch Voranstellung des Subjekts vor (21a 27. 28. 34. 36). Es kommt aber nicht vor, daß innerhalb derselben Zweiergruppe der Bau wechselt. Infolgedessen ergibt sich aus *ἀναίσθητος δέ* mit Sicherheit, daß es auch heißen muß *ὁμοίως δὲ καὶ* [*ὁ*] *ἀκόλαστος* (Bekker, Bonitz). Desgleichen ergibt sich p. a. zu sämtlichen anderen Fällen, daß die Aussage lauten muß „und zuchtlos ist der *ὑπερβάλλων*" und nicht „zuchtlos ist der x und der *ὑπερβάλλων*". Also ist das *καί* nach und nicht das vor *ἐπιθυμητικός* falsch, wie Bonitz[1] 1844, 38 gemeint hatte. Da Zuchtlosigkeit und Begehren zusammengehören (EE 1230 b 21 + 31 a 18) und in dem mit EE aufs engste (s. u.) verbundenen Stob.-Text 141, 5—8 der Zuchtlose schlechthin *ὁ ἐπιθυμητικός* heißt und durch *ὑπερβάλλειν ταῖς ἐπιθυμίαις* beschrieben wird, stelle ich den Satz so her: *ὁμοίως δὲ καὶ* [*ὁ*] *ἀκόλαστος καὶ ἐπιθυμητικὸς* [*καὶ*] *ὁ ὑπερβάλλων*.

Indes stehen dieser Emendation Bedenken entgegen. Einmal: die Affektionen der Tabelle werden auch tatsächlich in der Kurzdarstellung ab 21 a 13 behandelt — mit einer Ausnahme: die *αἰδώς*-Gruppe (21 a 1) fehlt. Es ist also nicht ganz sicher, ob nicht, über den eben hergestellten Wortlaut des *ὁμοίως*-Satzes hinaus, vor *ὁμοίως* eine Lücke anzusetzen ist. Sodann scheint Ar. in der Volldarstellung der Besonnenheit (III 2, 1230 b 12 *διεγράψαμεν δὲ πρότερον πῶς τὴν ἀκολασίαν ὀνομάζοντες μεταφέρομεν*), wenigstens nach der bisher üblichen Auffassung dieses Satzes, zu behaupten, er habe früher vom metaphorischen Gebrauch des Begriffes „zuchtlos" gesprochen. Davon ist aber in II 3 nichts zu lesen. Sind also mit Susemihl (und anderen) zwei Lücken anzusetzen, in denen die zur *αἰδώς* gehörigen Extreme und eine spezielle wortkundliche Ausführung untergegangen sind? Wenn ja, dann hätte es natürlich angesichts so bedeutender Zerstörungen wenig Sinn, an den stehengebliebenen Trümmern Einzelkorrekturen vorzunehmen. Gegen den Ansatz von Lücken spricht indes folgendes: der eben aus III 2 zitierte Rückverweis bedeutet gar nicht, daß Ar. in II 3 eine Diskussion über wörtlichen und übertragenen Gebrauch von „zuchtlos" geführt habe, wie eine solche in EN III 15, 1119 a 34—b 15 vorliegt. Das würde nicht nur völlig aus dem Rahmen der Kurzaussagen von II 3 herausfallen, sondern wird von vorneherein durch den Ausdruck *διεγράψαμεν* ausgeschlossen. Das Nähere s. u. zu 30 b 12. Es hat nie etwas anderes dagestanden als was wir jetzt lesen und was wir mit geringen Änderungen restituiert haben. Ferner spricht gegen Lücken das Nichtübereinstimmen der Reihenfolgen in Tabelle und Kurzdarstellung; das Nichtübereinstimmen beider mit der Vollausführung in Buch III; die Bezeichnung von *κέρδος*, *τρυφερότης*, *πανουργία* als *πάθη*, und schließlich die mit Ausnahme von

1233a 9 (D) und 30b 12 (B) nicht exakt stimmenden Rückverweise; nämlich 28a 28 (A) und 31b 8 (C). Das alles zwingt vielmehr zu der Annahme, daß wir es in II 3 mit einer sachlich sorglosen, liegengebliebenen, durch einen Neubau (EN) ersetzten Skizze zu tun haben. Diese aber kritisch so zu behandeln wie wenn es jemals einen exakten, streng mit dem Späteren verbundenen Text gegeben hätte, scheint mir methodisch unzulässig. Gerade vor 21a 19 (*ὁμοίως*) aber mechanische Zerstörung anzunehmen, hindert einmal die Glätte des Bruchs: die *αἰδώς*-Gruppe wäre ausgefallen ohne eine Spur zu hinterlassen, und sie wäre gerade vor der Zuchtlosigkeit ausgefallen, obwohl die Reihenfolge der Tabelle in der Kurzdarstellung nicht genau eingehalten wird. Was nun die anstößigen Rückverweise betrifft — nach bisheriger Auffassung von (B) wären es drei —, aus denen man Störungen in II 3 ableiten zu müssen glaubte, so wird man sagen dürfen, daß uns die Annahme, zwei(drei)mal auf kleinem Raum sei ausgerechnet die klar überschaubare und völlig unkomplizierte Partie II 3 von Störungen betroffen, zu viel zumutet. Es scheint mir naheliegender anzunehmen, daß es mehrere Redaktionen einer Kurzbeschreibung gab, die vermutlich alle auf die *Διαιρέσεις* zurückgingen, und daß Ar. diese sorglos nicht auseinanderhielt. Zwei von diesen Redaktionen haben wir ja urkundlich: EE II 3 und EN II 7, wobei an letzterer schon längst beobachtet ist, daß sie nicht in allem zum sonstigen Kontext von EN paßt; und daß es die *Διαιρέσεις παθημάτων* gab, wissen wir von Ar. selbst (EE 1221b 34; 34a 25). Was in den Rückverweisen A, C sachlich vorgebracht wird, hängt auch in der Tat nicht einfach in der Luft, sondern *θάρρος-φόβος* (in A) statt *θρασύτης-δειλ<ία>* finden sich als Extreme in MM 1190b 9 (+ Stob.); EN II 7, 1107a 33; EN III 9, 1115a 7 und die Begriffe *ἀνδραποδώδης*, *ἀνόητος* (in C) verweisen uns auf EN IV 11, 1126a 3–8 (*ἀνόητος* = *ἠλίθιος* EN IV 7, 1123b 4). Und schließlich, daß Ar. den Abschnitt EE II 3 selbst als Diärese auffaßte, bezeugt in allen vier Rückverweisen die zu (B) schon erwähnte, von dem gewöhnlichen *εἴρηται* u. dgl. auffallend abweichende, Zitierweise. In A sagt er *διείλομεν* und in den übrigen drei Fällen *διεγράψαμεν*. Die zwei Verba aber sind Synonyma (Rhet. 1378a 28–29; Met. 1054a 30), nur daß bei *διαγράφειν* noch zum Ausdruck kommt, daß die in Gedanken oder Gesprächen vollzogene Diärese auch in einer schematischen Übersicht auf Papyrus oder Tafel festgehalten war.

24,31 (21a 22) „naturgemäß-Stein". Stob. 141, 6 *τὸν μὲν γὰρ λίθον δίκην μηδὲ τῶν κατὰ φύσιν ὀρέγεσθαι*. Derselbe bei Ar. singuläre Vergleich ist in MM 1191a 28 auf den Stumpfsinnig-furchtlosen bezogen. Quelle: Plato, Gorg. 494a 8, ebenfalls in der Diskussion über Besonnenheit und Zuchtlosigkeit. Kallikles bezieht ihn auf den Besonnenen, der nach seiner Interpretation überhaupt keine Lust mehr genießt, weder Freude noch Unlust, also genau im Sinne von EE ein *ἀναίσθητος* ist.

24,32 (21a 23) „Gewinnsüchtig" usw. Schwerlich ist hier an Handelsgeschäfte und damit an Rechtsformen innerhalb eines ganz bestimmten Ausschnittes im Polisleben gedacht; zu EN V 7, wo Ar. über den metaphorischen Gebrauch von *κέρδος* und *ζημία* reflektiert, besteht keine Verbindung. *κερδαλέος*, im Corpus Ar. offenbar nur hier, hat die auch bei Homer durchschimmernde Grundbedeutung: auf materiellen Gewinn bedacht und mit der nötigen Schläue versehen, *κερδαλεόφρων*, *φιλοκερδής*. Ps.-Plato, Hipparchus 226e 12 und 225b 8 (*ἀπὸ παντὸς ὅ γε φιλοκερδὴς οἴεται δεῖν κερδαίνειν*). Der Gegensatz dazu stammt nicht aus dem Leben, sondern aus der Logik; er ist künstlich und daher auch die ganz ungewöhnliche, durch keine

Parallele zu belegende Verwendung des Adjektivs ζημιώδης. Den Typus „alles — nichts" haben wir o. zu 18a 36 kennengelernt. Es schwebt also ein Mensch vor, der dem vorhergegangenen Stumpfsinnigen entspricht. Sämtliche in 21a 13—b 3 beschriebenen πάθη sind nach dem Schema „alles — nichts", „mehr — weniger" gebaut, stammen also aus einem diäretischen Werk. Dasselbe Schema in der Tiergeschichte, 486a 25—b 17. Die 3. Columne der Tabelle ist nur angefügt im Hinblick auf die kommende Lehre von der Mitte.

Das Bewußtsein, daß es einen am Erwerb völlig Uninteressierten kaum gibt, hat wohl den Zusatz ὀλιγαχόθεν veranlaßt, womit zugleich der Gedanke an den Kynikertypus ausgeschlossen wird. Zu ἀλλά gibt es viele Verbesserungsvorschläge, die Susemihl verzeichnet. Paläographisch am wahrscheinlichsten ist die Majuskelverschreibung eines ursprünglichen *H* zu *AΛ* (mit Elision und Nichtbeachtung der Gemination). Ich lese also ἤ (lat. Übs. aut-aut). An Spengels ἀλλ' ἤ ist nicht zu denken (J. Cook Wilson, On the use of ἀλλ' ἤ in Aristotle, Class. Quart. 3, 1909, 121—124).

24,34 (21a 24) „Aufschneider". Die Beschreibungen dieses Typs sind auch in den anderen Ethiken von formelhafter Einheitlichkeit (προσποιεῖσθαι, τὰ ὑπάρχοντα: MM 1186a 25. 1193a 30; EN 1108a 21. 1127b 9). Um so mehr fällt das Fehlen der Hauptbegriffe in EE III 7, 1233b 38—34a 3 auf.

24,36 (21a 26) „Schmeichler". In der Beschreibung gehen nur MM und EE zusammen, einmal durch den Gebrauch des sonst im Griechischen offenbar unbekannten ἀπεχθητικός sowie durch den Ersatz der Formel ὡς δεῖ. In MM 1193a 22. 26 steht nämlich τὰ προσήκοντα. Eine Singularität im Corpus Ar. ist auch συνεπαινεῖν. Die beste Parallele steht im 28. Prooemium des Corpus Demosthenicum: ἔστι μὲν οὖν τὸ κοινὸν ἔθος τῶν πλείστων τοὺς μὲν συνεπαινοῦντας ἑαυτοῖς ὅ τι ἂν πράττωσι φιλεῖν. Pflicht des Redners aber sei es ἀντειπεῖν, εἰ καί τισιν μέλλω ἀπεχθήσεσθαι.

25,1 (21a 27) „Unterwürfigkeit". Wieder gehen nur MM und EE zusammen. In EN ist der Sache wie dem Begriffe nach sowohl die σεμνότης wie auch die αὐθάδεια verschwunden. Doch ist der Gefallsüchtige in die φιλία einbezogen (1127a 7—9) als der Typus des Schmeichlers, der aber keinen greifbaren Profit sucht (s. Band 8, 303—304 und Fritzsches längere Anmerkung zu 21a 7—8). Daß die Ausdrücke λίαν — ὀλίγα nur eine stilistische Variante zu „alles — nichts" sind, sieht man aus EE III 7, 1233b 34—38 und MM I 28.

25,2 (21a 28) „Ferner" usw. Zu dieser Gruppe gibt es keine Parallele. Sie ist wieder nach dem Schema „alles — nichts" gebaut und fällt nicht aus dem Rahmen der aristotelischen Ethik. Sie gehört zu dem Thema καρτερία, τρυφή, μαλακία, also in den Bereich von EN VII (vgl. 1145a 35; 1150b 3), wo die τρυφή zwar genannt ist, aber ganz hinter der μαλακία zurücktritt. Darin daß die τρυφή (= μαλακία in MM, EN) nicht von der Lust-, sondern von der Unlustseite her beschrieben wird, stimmen die Ethiken überein (MM 1202b 31 ἡ δὲ καρτερία περὶ λύπας. Dazu ib. 34 und EN VII 8, 1150a 14). Im Gebrauch von ὑπομένειν, das in diesem Zusammenhang in EN VII überhaupt nicht vorkommt, stimmen MM und EE überein. Auch τρυφερός, σκληρός und ταλαίπωρος (vgl. Pol. 1265a 32) finden sich in EN nicht (Fritzsche). Schwierig ist κακοπαθητικός, das im Griechischen nur hier vorzukommen scheint (L.-Sc.), während — ὡς ζῆν wenigstens einmal in der Pol. (1269b 10) steht. Es soll in EE, wie die beiden Synonyma, den in diesem Abschnitt so oft auftretenden

Typus des Passiven, Stumpfen bezeichnen, den *ἀνάλγητος* (Sophokles OT 12 *δυσάλγητος*), wie ihn z. B. in Bezug auf Gefahr die Barbaren repräsentieren (EN 1115 b 26). Ar. lobt einmal jene die schwere Schicksalsschläge gelassen tragen, „nicht aus stumpfem Sinn" (*μὴ δι' ἀναλγησίαν*), sondern wegen ihrer adeligen Art (EN I 11, 1100 b 30). Da haben wir also den Typus, der *κακοπαθεῖ* auf Grund einer minderwertigen Naturanlage. Aber vielleicht illustriert am besten Rhet. 1383 a 3–5, der Typus dessen, der schon alles hinter sich hat.

25,6 (21 a 31) „Aufgeblasen" usw. Keine Abweichung von der Substanz der Paralleltexte; auch der Rückverweis in III 5, 1233 a 9 (*ὥσπερ διεγράψαμεν*) bietet kein Problem. Eine Kleinigkeit: im Gegensatz zu II 3 begegnet in III 5 nur der Positiv („er hält sich, obwohl unwert, großer Dinge für wert"). Mit dem Komparativ von II 3 stimmen überein EN 1123 b 9 (*ἐλαττόνων ἢ ἄξιος*) und MM 1192 a 31. 33 (*ἢ προσῆκον*) und so ist auch in EE II 3 *ἢ δεῖ* o. dgl. zu ergänzen.

25,8 (21 a 33) „Verschwender" usw. Auch hier keine Abweichung von der Substanz der Paralleltexte. Nur EE und MM beschränken sich auf das Ausgeben des Geldes (s. Band 8, 290). MM (1192 a 1) faßt wie EE die beiden Extreme ausdrücklich als *πάθη*. *ὑπερβάλλειν πρός* wie EN VII 6, 1147 b 31; 8, 1150 b 18 und Leges 945 c 1.

25,10 (21 a 35) „beim Engherzigen" usw. Die Beschreibung trifft das Entscheidende, insoferne sie, ebenso wie MM I 26, EE III 6 und EN IV 4 das durch die Etymologie Gegebene heraushebt. Der Begriff *σαλάκων* verbindet wieder EE mit MM 1192 b 2; in EN ist er, offenbar wegen seiner geringen Präzision, aufgegeben. Näheres Band 8, 295; 32, 2 und Arnim[3] (1927, 232; im einzelnen fraglich). Daß das *πάθος* des *σαλάκων* in der Tabelle von EE sachlich zutreffend *δαπανηρία* und nicht *σαλακωνεία* heißt, in der Volldarstellung (1233 a 39) ohne Namen gelassen, *σαλάκων* jedoch wenigstens als „benachbarter" Terminus genannt wird, gehört zu den üblichen Inkongruenzen.

25,12 (21 a 37) „der Gerissene" usw. Während die Gruppe „Gewinnsucht" ihre Ausführung in jenem späteren Teil von EE gehabt haben wird, der jetzt durch EN V, und die Gruppe „Weichlichkeit" in dem der durch EN VII vertreten ist, ist der Ort des Gerissenen und der Phronesis in der jetzt durch EN VI 13 repräsentierten Partie. EN 1144 a 23–29: „Es gibt bekanntlich eine Fähigkeit, die man als intellektuelle Gewandtheit (*δεινότης*) bezeichnet. Für sie ist charakteristisch, daß sie das auf ein gegebenes Ziel Hintendierende zu tun und zu treffen vermag. Ist nun das Ziel gut, so verdient solche Gewandtheit unsere Anerkennung, ist es schlecht, so haben wir es mit Gerissenheit (*πανουργία*) zu tun. Daher sagen wir ja auch von einsichtigen (*φρονίμους*) Menschen, sie seien gewandt (*δεινούς*) oder gerissen (*πανούργους*). Sittliche Einsicht ist mit dieser Fähigkeit nicht identisch, aber sie existiert nicht ohne (*οὐκ ἄνευ*) sie". Es gibt also eine Gegenüberstellung von Phronesis (quâ *δεινότης*) und *πανουργία* und zwar muß es sich hier um eine populäre Vorstellung handeln (nach Demosthenes I 3 ist Philipp *πανοῦργος καὶ δεινός* . . .), die auch bei Platon Eingang gefunden hat. In der berühmten Schilderung des echten Philosophen (Theaet. 173 cf.) beschreibt Platon auch dessen Gegenbild, den Rhetor, den „Politiker" und eben dabei bedient er sich der uns jetzt interessierenden Begriffe. Die geistigen Eigenschaften des Nicht-Philosophen sind *δεινότητες καὶ σοφίαι* (176 c 6.

177a 4. 173b 2) – in Wirklichkeit ist es *ἠλιθιότης* 176e 5; er ist *δεινὸς ὑπὸ πανουργίας* (176d 2), *δεινὸς καὶ πανοῦργος* (177a 7). Ganz ähnlich ist im „Staat" der schlechte Richter charaktrisiert (409c 4–5). Noch aufschlußreicher ist die Analyse des Lügners im Kl. Hippias (365e 2–10): dieser ist nicht erfolgreich *ὑπὸ ἠλιθιότητος καὶ ἀφροσύνης*, sondern *ὑπὸ πανουργίας καὶ φρονήσεώς (σοφίας) τινος*. Wir haben also bei Platon die beiden (aristotelischen) Extreme *πανουργία* (= auf Schlechtes gerichtete *δεινότης*) und *ἠλιθιότης*. Statt *πανουργία* kann man auch *φρόνησις* (natürlich auf Schlechtes abgestellt) sagen und auch *σοφία* (im populären Sinn, also das intelligente Sichverstehen auf etwas).

Man kann sich unschwer vorstellen, daß Ar. auf Grund dieses „Materials" die echte, auf das Wertvolle gerichtete Intelligenz, die Phronesis als Mitte faßte, der die übersteigerte, skrupellose und die Dummheit als Extreme gegenüberstanden. Als er an der Zoologie arbeitete, hat er auch den Tieren, „ethische" Eigenschaften zugeschrieben (H. an. I 1, 488b 12–24) worein sich auch *φρόνιμος* und *πανοῦργος* mischen (488b 15. 20). Bewußter, weil nicht daruntergemischt, sondern als Gruppe unterschieden, erscheint die Zuerkennung „dianoetischer" Eigenschaften im Anfang von Buch VIII und IX desselben Werkes. Im Anfang von B. VIII (588a 18–25) kommt erst „Ethisches" und dann folgt *πανουργία* und *ἡ περὶ διάνοιαν σύνεσις*. Am Anfang von B. IX (608a 13–17; hier wie dort paarweise Anordnung) ist es umgekehrt: vorausgeht das „dianoetische" Paar „Intelligenz-Dummheit" und dann folgen „ethische" Gegensätze: *φαίνονται γὰρ* (sc. *τὰ ἤθη τῶν ζῴων*) *ἔχοντά τινα δύναμιν περὶ ἕκαστον τῶν τῆς ψυχῆς παθημάτων φυσικήν, περί τε φρόνησιν καὶ εὐήθειαν, καὶ ἀνδρείαν καὶ δειλίαν, περί τε πραότητα καὶ χαλεπότητα* usw. Zwei ähnliche Listen, wobei das einemal das „Dianoetische" voransteht, das anderemal nachfolgt, stehen im Stobaeus (145, 19–146, 14: *σοφία, φρόνησις, ἀνδρεία* usw., wo *σοφία* naturgemäß die aristotelische höchste Verstandestugend ist, und in der Rhetorik (I 9, 1366b 1): Gerechtigkeit, Tapferkeit ... *φρόνησις, σοφία*, wo letztere gewiß nicht anders zu verstehen ist wie in den oben zitierten Beispielen aus Platon. Der letzte Grund, warum die Phronesis-Gruppe als letzte in der Tabelle von EE steht, wird der sein, daß ethische Tugend ja ohne Phronesis nicht denkbar ist. Schon Platon kennt z. B. eine *πραότης μετὰ φρονήσεως* (Critias 120c 4); auf die Tabelle folgen die Beschreibungen, in denen ja sofort das *ὡς δεῖ* seine Rolle spielt, von dem wir später hören, daß es vom *ὀρθὸς λόγος*, d. h. der Phronesis, bestimmt wird. Man darf daran erinnern, daß Ar. den *φρόνιμος* sogar in die Tugenddefinition aufgenommen hat (EN 1107a 1) und beispielshalber sei, wegen ihrer Bündigkeit, die Definition der Phronesis aus MM (1197a 13–16) wiedergegeben: sie ist „eine feste Grundhaltung, die auf Entscheidung eingestellt ist und auf das Verwirklichen (*πρακτική*) dessen, was zu tun oder nicht zu tun bei uns steht — all das was eben in die Richtung des Zweckmäßigen (*εἰς τὸ συμφέρον*) tendiert". Daß eine geistige Qualität dieser Art in EE den Schluß der Tabelle bildet, scheint nach all dem nicht mehr unbegreiflich. Entsprechend der Kurzbeschreibung der Extreme darf man als Wesensbestimmung des *φρόνιμος* erwarten: *ὁ πλεονεκτικὸς ὅθεν δεῖ*. Dies entspricht dem *συμφέρον* von MM. Der Mathematiker Hippokrates, der in finanziellen Dingen ein Kind war, wird nach dem Schema *φρόνησις — εὐήθεια* charakterisiert (EE VIII 2, 1247a 17–21). Ich komme also schließlich zu der Überzeugung, daß in der Dreierliste die ethischen Tugenden mit jener einen dianoetischen zusammengestellt sind, welche die Dirigentin der ersteren ist (EE VIII 1).

25,14 (21a 38) „Mißgünstig“ usw. Vergeblich sucht man nach einem Grund, warum gerade diese Gruppe gegenüber der Reihenfolge in der Tabelle so auffällig verschoben ist und warum so viele Worte darauf verwendet sind, obwohl sie — auch von den Paralleltexten her gesehen — gewiß nicht wichtiger ist als die anderen. Auch wer für die Inkonzinnitäten des ganzen Abschnitts nicht die (unkorrigierbare) Skizzenhaftigkeit des aristotelischen Originals verantwortlich macht, sondern mit Herausgeber und Interpolator rechnet, wird keinen Grund für gerade diese Editionsform finden.

Der Unterschied dieser Beschreibung zu den Paralleltexten (auch zu EE selbst, III 7; in EN IV fehlt bekanntlich die volle Ausführung) erklärt sich leicht daraus, daß hier, wie bisher auch schon, nicht die Mitte zur Debatte steht, sondern nur die Extreme. Im Rahmen des Schemas „alles — nichts“ kann der Gegensatz zum Mißgünstigen nicht der Schadenfrohe der anderen Texte sein, sondern nur der im Vorhergehenden so vielfach variierte Typ des Stumpfsinnigen. — Zu den Paralleltexten s. Band 8, 298—302, bes. 302, wobei ich nochmals auf Arnim[4] 1927, 76 und 84 aufmerksam mache (auch auf seine Notierung von Top. 109b 35—110a 4), und außerdem auf Stewart, Comm. EN I 214—215, den Arnim nicht gekannt zu haben scheint.

25,14 (21a 38) „über mehr Fälle“. *ἐπὶ πλείοσιν* usw. ist genauso sorglos wie 21a 16, statt *τῷ μᾶλλον λυπεῖσθαι ἐπὶ εὐπραγίαις ἢ δεῖ.* Es gibt also einen Teil von Glückszuständen, über den man sich ärgern darf: das Glück der Unwürdigen.

25,17 (21a 40) „nicht so recht benannt“: *ἀνωνυμώτερος.* Der Komparativ nur noch in Meteor. 381b 15 und H. an. 525b 6.

25,18 (21b 1) „nach der Seite“. In *ἐπὶ τῷ* steckt *ἐπὶ τό.* Siehe z. B. Pol. 1270b 33 (*ὑπερβάλλει ἐπὶ τὸ σκληρόν*); so auch Arnim a. O. 84. Warum gleich im folgenden Susemihl die ausnahmsweis evidente Verbesserung Spengels von *ἀναξίοις* in *ἀναξίως* (nach EN 1108b 5; vgl. auch Isocr. XI 1) ablehnt, ist unklar.

25,19 (21b 2) „gleichmütig“: *εὐχερής.* Daß der Vertreter des Untermaßes durch einen des Übermaßes (EN 1118b 15—21) illustriert wird, ist eine weitere Inkonzinnität. Der Ausdruck selbst ist nicht abgelegen; vgl. Xenophon, Lac. Pol. II 5 (*εὐχερέστερον πρὸς πᾶν ἔχειν βρῶμα*) und Ar., H. an. 595a 18 (das Schwein ist *εὐχερέστατον πρὸς πᾶσαν τροφήν*) sowie EE 1234a 7.

25,23 (21b 4) „in beiläufiger Weise“ usw. Zur Konstruktion des ersten Satzes. Soweit ich sehe, nimmt man zusammen *οὕτως πρὸς ἕκαστον ἔχειν* und versteht dann entweder z. B. wie Rackham: it is superfluous to state in the definition that the specified relation to each thing must not be accidental, oder wie Fritzsche: sed in singulis rebus aliquem non per accidens se ita habere (si in eum aliquod illorum nominum conveniat), non est quod moneamus. Aber es kommt alles auf *προσδιορίζειν* = *προστιθέναι* an und so verstehe ich, es sei überflüssig *πρὸς ἕκαστον διορίζειν*, nämlich *πρὸς ἕκαστον τῶν εἰρημένων* also *πρὸς ἕκαστον διορισμόν*, also zu jeder der 13 *πάθος*-Beschreibungen noch hinzuzufügen: *δεῖ δὲ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ᾽ ἁπλῶς οὕτως ἔχειν.*

In Form eines Nachtrags zu den Definitionen bietet Ar. jetzt also eine Reflexion logischer Natur, womit wiederum die enge Beziehung von EE zur frühen Logik und Dialektik dokumentiert wird. Zu dem Abschnitt gibt es keine Parallele. Man

könnte vielleicht, so meint Ar., verlangen, daß die einzelnen Aussagen noch den Vermerk bekommen sollten: „dieses *πάθος* ist eine wesentliche Eigenschaft, keine zufällige". So hatte er bereits 19b 32 die wichtige Aussage, daß die Tugend zur Seele gehört, daß also im folgenden, wenn von Tugenden die Rede sein werde, nicht an solche des Körpers zu denken sei, mit dem Zusatz versehen *οὐ κατὰ συμβεβηκός*. Die Verbindung war damit als eine wesenhafte bezeichnet. Und später (25b 6) wird er bei den unwissentlichen Handlungen scharf betonen, daß es sich, wenn diese als unwillentlich gelten sollen, um echte, nicht zufällige Unwissenheit handeln müsse. Eben diesen Zusatz ständig zu wiederholen lehnt er jetzt ab. Ar. spricht es nicht aus, aber man versteht leicht, daß der Tugend, die ja eine feste *ἕξις* ist, als Extreme nicht Eigenschaften gegenübergestellt werden können, denen das Merkmal des *ἀεί*, zum mindesten das des *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* fehlt; diese Eigenschaften müssen naturgemäß *ἁπλῶς* oder *φύσει*, nicht nur akzidentell vorhanden sein. Was nun de facto in EE dasteht, läßt sich am besten illustrieren durch Met. XI 8 (vgl. VI 2 und XI 3, 1061 b 8) 1064 b 15–65 a 6. Die Ausführungen über den Sinn von „akzidentell" (1064 b 30 –65 a 6) lassen wir beiseite; für uns ist wichtig der Anfang des 8. Kap. (Paraphrase): Keine der traditionellen Wissenschaften (*ἐπιστῆμαι*) befaßt sich mit dem Akzidentellen. Die Bau-Wissenschaft z. B. richtet keinen Gedanken darauf, ob es den künftigen Hausbewohnern einmal gut oder schlecht gehen werde; auch bei der Weberei, Schuhmacherei, Kochkunst ist es so. Jede dieser Wissenschaften schaut nur auf ihr *ἴδιον*, ihr eigentliches Telos. Nur die „Sophistik" beschäftigt sich mit dem Akzidentellen und deshalb habe Platon mit Recht gesagt, der Sophist befasse sich mit dem *μὴ ὄν* (Sophist. 254a 4). In Met. VI 2, 1025 b 21 sind die Wissenschaften, dem Wortlaut von EE näher, aufgegliedert als *οὔτε πρακτικὴ οὔτε ποιητικὴ οὔτε θεωρητική* (vgl. EN V 15, 1138b 2). In EE nun ist das, nicht gerade elegant und konzinn, so gewendet, daß keine Wissenschaft, also auch nicht die ethische — auch sie hat es ja, wenn schon nicht mit dem Notwendigen, so doch mit dem Regelmäßigen zu tun — bei ihren Bestimmungen das Akzidentelle hinzunimmt, weshalb es überflüssig ist, ausdrücklich zu verneinen, daß eine definitorische Aussage nicht Akzidentelles meine.

Der Ort, wo solches Hinzufügen am Platze ist, ist nicht die strenge Wissenschaft, sondern die Dialektik, Rhetorik, Eristik. Dort ist es notwendig, damit man nicht dem eristischen Argument unterliegt (*τέχναι* 21b 7 fasse ich wie Rhet. 1402a 27). Dies hat Ar. mehrfach betont, nicht nur in Bezug auf den Zusatz „per accidens", sondern auch in Bezug auf andere, z. B. den Zusatz „*μὴ ὁμωνύμως δέ*". Diesen und andere Zusätze faßt er zusammen in den Satz (De int. 17a 35) *καὶ ὅσα ἄλλα τῶν τοιούτων προσδιοριζόμεθα πρὸς τὰς σοφιστικὰς ἐνοχλήσεις*. Läßt man sie weg, so gilt: *καὶ ἐπὶ τῶν ἐριστικῶν τὸ κατά τί καὶ πρός τί καὶ πῇ οὐ προστιθέμενα ποιεῖ τὴν συκοφαντίαν* (Rhet. II 24, 1402a 15; vgl. auch EN 1104b 25). Met. IV 3, 1005b 21 (= 1087b 20): *προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας* (über die Bedeutung von *λογικός* Bonitz, Comm. Met. p. 187 und Ross zu Met. XIV 1, 1087b 20).

Dies ist übrigens der dritte Seitenhieb gegen die „Sophistik": 1216b 40–17a 10; 1218b 22–24. Was Ar. jeweils genauer unter „Sophistik" versteht, ist meines Wissens noch nicht genau untersucht; es wäre lohnend, seine Stellung von der Platons abzuheben. Ein Paradestück dialektischer „Sykophantie" und des Arbeitens mit Zusätzen ist das Gespräch zwischen Sokrates und Thrasymachos (Rep. 340c 1–341c 2).

25,25 (21 b 6) „in der Praxis". Einerseits paßt λέγει nur zur theoretischen Wissenschaft, andererseits paßt πράττει nicht zu προσδιορίζουσα. Die harte Fügung ist Folge der Nebeneinanderstellung von theor. und prakt. Wissenschaft. Instruktiv MM 1182 b 22—31. Über das Nebeneinander von theor. und prakt. Wissenschaft Walzer 41—43.

25,29 (21 b 8) „Genaueres": Vorverweis auf Buch III, denn die „entgegengesetzten ἕξεις" sind die Mitten.

25,31 (21b 10) „Unterarten": εἴδη. Auch dieser Abschnitt (21 b 10—17) ist ein Nachtrag, der anhand der 1. und 4. Tabellengruppe, also ohne Vollständigkeit, zeigt, daß die Beschreibung der γένη noch der Differenzierung in Arten fähig ist. Ar. beschränkt sich auf solche des Übermaßes und auf 3 Formen des δεῖ-Typus: Zeit, Quantität, Relation. — Von den bei Susemihl notierten Parallelen hat EN IV 11, 1126 a 8—28, aus dem Zorn-Kapitel, nur oberflächliche Beziehungen. Immerhin fällt der πικρός auf und, obwohl vor IV 11 schon so viele Tugenden behandelt sind, gerade in diesem Kapitel der excessive, an Ersteinführung gemahnende Gebrauch des δεῖ-Typus. EN III 13, 1118 b 16—21 aber kann nur insoweit als Parallele notiert werden als auch dort, im Besonnenheits-Kapitel, der Freßbauch vorkommt. Auf jeden Fall bieten beide Partien von EN keine Parallele zu der Funktion, die der Nachtrag in EE hat.

25,34 (21 b 11) „durch die Beziehung". Ich halte es für unmöglich zu verstehen ἢ τοῦ πρός τι, sondern verstehe ἢ κατὰ τὸ πρός τι.

25,35 (21 b 12) „Ich meine": λέγω δ'οἷον. Nicht wie z. B. MM 1181 a 28 = nempe, nimirum, sondern = veluti (Bonitz-Index 502 a 1—6). — ὀξύθυμος bei Ar. nur hier und in der Rhetorik. Die folgenden Spezialausdrücke kommen alle auch in EN vor, mit Ausnahme von πλήκτης, das sich bei Ar. nur hier findet. Bemerkenswert, daß in De part. an. 675 b 28 Tiere unterschieden werden, die gefräßig sind εἰς πλῆθος (= τῷ μᾶλλον) und εἰς τάχος (= κατὰ χρόνον). Auch ἀπόλαυσις τροφῆς findet sich in zoologischen Schriften (595 b 28; 743 a 32).

25,39 (21 b 15) „Leckermaul". Susemihl hat Spengels Ansatz einer Lücke vor diesem Wort übernommen, zu Unrecht. Erstens weil wir nicht berechtigt sind, den Rückverweis 1231 b 8 auf diese Stelle zu beziehen und zweitens weil wir nicht postulieren dürfen, daß Ar. zu sämtlichen 13 Gruppen der Kurzbeschreibung Unterarten mitteilen wollte. Das ergäbe Lücken ganz unwahrscheinlichen Ausmaßes, auch nach 21 b 17. Wie schon oben gesagt, wollte Ar. offenbar nur Belege für die 3 δεῖ-Varianten geben. Für die zwei ersten gab er sie zu Gruppe 1, für die dritte (πρός τι) zu Gruppe 4 der Tabelle, wobei er, wie 21 b 2 zeigt, für den Freßbauch eine gewisse Vorliebe hat. Das πρός τι schließt in 21 b 15 glatt an und es geht in 21 b 18 f. organisch weiter, insoferne das dort behandelte Ehebrechen genauso eine Unterart der Zuchtlosigkeit ist (s. Band 8, 217; 16, 16) wie die Gefräßigkeit usw.

26,5 (21 b 18) „was bezeichnet wird": τῶν λεγομένων, nicht τῶν εἰρημένων, denn von keiner der bisher aufgezählten Affektionen gilt das was nun in dem Abschnitt 21 b 18—26 erklärt wird. Auch dieser ist also ein Nachtrag, der aber im Gegensatz zum vorhergegangenen nicht neue πάθη bringt, sondern aus dem was alles vulgo πάθος genannt wird, zwei Sonderfälle genau genommen ausklammert. Ziemlich genaue Entsprechungen stehen in MM 1186 a 36—b 3 und EN II 6, 1107 a 8—27.

Dazu Rhet. I 13, 1373b 38—74a 18. Obwohl in allen drei Ethiken die Definition der Tugend als Mitte schon gegeben ist, beginnen nur MM und EE (MM indirekt, EN direkt) mit der Feststellung: die Theorie der Mitte läßt sich nicht auf jedes πάθος anwenden. Zur Einzelerklärung s. Band 8, 216; 16, 11. 15. 16.

26,6 (21b 19) „indem man das Wie betrachtet". Zu ἐν τῷ πῶς λαμβάνειν kenne ich keine genaue Parallele. Vielleicht MM 1204a 32 τὴν ἡδονὴν ὡς ἐν ἀγαθοῦ μέρει λαμβάνειν. Im folgenden ist ἂν <τὸ> πῶς eine unnötige Glättung Fritzsches. λαμβάνεσθαι τῷ μᾶλλον ist übliche Ausdrucksweise, da das Verbum synonym mit λέγεσθαι (s. 20b 9; 21b 10. 13. usw. De caelo 280b 13; Cat. 8) und διορίζεσθαι ist (z. B. De caelo 280b 18). Die Beseitigung des τῷ durch Richards (τὸ μᾶλλον) ist also unrichtig. Dagegen halte ich Rackhams ἤδη (21b 21 statt δή) für eine gelungene Verbesserung.

26,11 (21b 22) „ihre Qualität": τὸ τοιόνδε. Dies ist schwerlich masc., sondern neutrum. Indem der Name des πάθος ausgesprochen wird, ist zugleich (zu συνειλημμένον = EN 1107a 9 s. Joachim, Komm. 91) schon ausgedrückt: τὸ πάθος τοιόνδε ἐστίν, nämlich μοχθηρόν. Darauf führt auch der Text von EN 1107a 9—13; es geht nicht an, Ar. plötzlich vom πάθος zu dessen Träger übergehen zu lassen.

26,12 (21b 23) „bestreiten sie". ἀμφισβητοῦσι heißt hier nicht, sie sind im Zweifel, sondern sie sprechen vor Gericht; sie zweifeln die „Rubrik" an, den Titel, das ἐπίγραμμα (Rhet. 1374a 1), welches das Gericht ihrem Vergehen gegeben hat. Die Rhetorik bietet a. a. O. noch mehr Beispiele als EE: sie geben zwar zu, λαβεῖν μὲν ἀλλ' οὐ κλέψαι, καὶ πατάξαι ἀλλ' οὐχ ὑβρίσαι, καὶ συγγενέσθαι ἀλλ' οὐ μοιχεῦσαι, ἢ κλέψαι μὲν ἀλλ' οὐχ ἱεροσυλῆσαι usw. Der Zusammenhang von EE und Rhet. ist also ganz klar, aber wie ist διό zu verstehen? Ich denke so: Ehebruch und Gewalttätigkeit sind πάθη (πράξεις) und μοχθηρίαι (ἀδικίαι) in einem. Weil sie letzteres sind, kann man vor Gericht gezogen werden, und da hat dann das Bestreiten seinen Platz: man plädiert auf die andere Seite des Phänomens, auf πάθος; wir würden sagen, auf mildernde Umstände. Spengel hat nicht bedacht, daß vor Gericht die προαίρεσις entscheidend ist (Rhet. 1374a 11; EN 1134a 19—21), die wohl bestritten werden mochte durch das Motiv des Zwangs — und dieser wiederum ergab sich aus dem πάθος-Charakter der Handlung.

26,16 (21b 26) „gegen": ἐπὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. Das kann wohl nicht dasselbe bedeuten wie z. B. EE 1239b 36 ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ = περὶ τῶν ἄλλων oder 1214b 15; MM 1186a 27; EN 1138b 21. So möchte man annehmen, daß ein Begriff des Sichwehrens gegen ... (τὰ ἄλλα aus Rhet. a. O. und EN 1107a 17—20 zu entnehmen) dahintersteckt; so auch Solomon: they defend themselves against ... Am einfachsten läßt man ἀμφισβητεῖν nachwirken: Einspruch — natürlich mit rhetorischen Mitteln — erheben gegen ... Nun kenne ich zwar kein Beispiel für ἀμφισβητεῖν ἐπί τι aber es gibt bei Ar. ἀμφ. πρός τινα (Rhet. 1398b 2) und πρός und ἐπί vertreten sich häufig. Auf jeden Fall sagt Platon wiederholt τῇ ῥητορικῇ ἐπὶ τοῦτο χρηστέον (Gorg. 508b 6; vgl. 480b 7. c 1. d 4. 481b 1), wo πρός ebenso am Platze wäre. Streichung des ἐπί (R. Eucken, Sprachgebrauch; Praepos. Berlin 1868, 58) ist somit nicht zu rechtfertigen. Überdies zeigen Stellen wie Hist. an. 529b 12 (der Eierstock ist nicht ἐπὶ ταὐτὸ τῷ ἐντέρῳ) daß ἐπί c. acc. den Gedanken an Bewegung manchmal nur in so weiter Entfernung voraussetzt, daß es auch zur Beschreibung von Statischem dienen kann. Siehe auch EE 1222a 23 (ἀντίθεσις ἐπὶ τὴν ὑπερβολήν), wo

vielleicht *μετάβασις ἐπί* einwirkt. Zu *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπί* mit dem üblichen Genetiv und dem seltenen Dativ (De anima 414b 24 *ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ ταῖς εἰρημέναις ψυχαῖς*) träte also nun auch noch der Akkusativ. Da in EE III 5 zweimaligem *περί* c. acc. in gleicher Bedeutung ein *ἐπί* c. acc. gegenübersteht (1233a 4, 12 : 10), darf man vielleicht doch übersetzen: „Und ähnlich steht es in anderen Fällen dieser Art". S. a. 38b 38.

Kapitel 4

26,18 (21b 27) „sodann". Die Gedankenentwicklung von I 1, 1220a 5 bis hierher kann man gewiß nicht als kunstvollen Aufbau ansprechen. Daß aber die Sache selbst keineswegs unordentlich hingeschüttet ist, zeigen schon die wiederholten, fast gewaltsamen Rekapitulationen. Und die Hauptsache, nämlich die Zentrierung des Interesses auf Lust und Unlust als den Bereich der Tugend, sowie, im engen Zusammenhang damit, die Herausarbeitung des Fundaments der ethischen Analyse, nämlich der Affektionen — wobei die zu Beginn von II 3 formulierte *μεσότης*-Lehre wieder zurücktritt — kommt deutlich heraus. Somit darf sowohl die vorläufige (II 5, 1222b 9—14) wie die endgültige Tugenddefinition (II 10, 1227b 5—10) als korrekt vorbereitet bezeichnet werden. Das 4. Kapitel greift zurück auf den — wie wir o. S. 237. 239 sahen — zunächst noch „verdeckenden" Abschnitt II 1, 1220a 22—39 und zeigt nun, den Zusammenhang mit der *πάθος*-Lehre streng wahrend, die Bezogenheit der Tugend eben auf die *πάθη*, auf Lust und Unlust. Das Ziel ist die Definition der Tugend. Das bisher Erkannte reicht aber dazu noch nicht aus. D. h. es reicht nur aus — zu einer falschen (22a 3).

Susemihls Parallelen sind einzuschränken. In Wirklichkeit entspricht EE 1221 b 36—39 : MM 1186a 32—35 und EE 1221b 35—22a 5 : EN 1104b 18—28. Die Betrachtung der EN-Partie hat Kapp[1] 1912, 35 mit Recht zu der auf dieser Stufe seiner Arbeit noch vorsichtigen Frage geführt, „ob die Abweichungen der EE von EN sich als Resultat einer Umarbeitung der letzteren begreifen lassen, oder ob nicht vielmehr allein auf Grund der verschiedenen Anordnung das Verhältnis irgendwie umgekehrt zu denken wäre". Das einzelne zu wiederholen ist unnötig.

26,20 (21b 28) „zweigeteilt". Für die Schlußfolgerung des Satzes, die sich nur auf die ethischen Tugenden bezieht, scheint die Erwähnung der dianoetischen überflüssig. Man muß aber den Gedanken ergänzen: „und da die dianoetischen also wegen ihres theoretischen Objekts nichts mit *ὄρεξις* zu tun haben". Übrig bleibt also nur der irrationale Teil mit den ethischen Tugenden *τῷ ὀρεκτικὸν εἶναι*. De anima III 9, 432b 6: wenn die Seele drei Teile hätte, dann hätte jeder *ὄρεξις* (Polemik gegen Platon).

26,21 (21b 30) „die Wahrheit, entweder" . . . usw. Man sieht, daß im Anfang des verlorenen V. Buches von EE etwa dieselben Gedanken entwickelt werden mußten, wie wir sie jetzt in EN VI 1—2 lesen. Sowohl die theoretische wie auch die praktische Erkenntniskraft hat als „Werk" die Wahrheit (EN 1139a 29. b 12). Das Erkennen quâ spekulatives Verhalten geht auf Wahrheit, auf „das was ist" (*τὸ ὄν*), auf etwas also was unserem verändernden Eingreifen entzogen ist (vgl. Anal. Post II 19, 100a 9: aus der Erfahrung ergibt sich der Anfang von *τέχνη* und *ἐπιστήμη*·

ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης); das Erkennen beim Handeln, die πρακτικὴ διάνοια, geht auch auf Wahrheit, aber nicht auf das ὄν, sondern auf die γένεσις, also auf ein Gebiet, das unserem verändernden Eingreifen zugänglich ist (Part. an. 640a 3 ἡ γὰρ ἀρχὴ τοῖς μὲν τὸ ὄν, τοῖς δὲ τὸ ἐσόμενον). In EE ist also nicht nur die theoretische, sondern auch die praktische Wahrheit gemeint; durch ἤ — ἤ sind zwei verschiedene Objekte bezeichnet. γένεσις bedeutet hier dasselbe wie EE 1214a 28 (γενέσεις ἀπὸ τῆς διανοίας) und 1226b 13, also die verschiedenen Entstehungen im praktischen und poietischen Bereich, nicht etwa das Werden (und Vergehen) als spekulativ zu erfassendes physikalisches Phänomen. Daher meine Übersetzung „im Hinblick auf Entstehungen". Dann aber kann der ungewöhnliche Ausdruck περὶ τοῦ πῶς ἔχει nur bedeuten: der spekulative Verstand fragt, wie es sich verhalte und er ist ans Ziel gelangt, wenn die Übereinstimmung mit der Realität erreicht ist (Plato, Sophist. 263b 4 λέγει ὁ ἀληθὴς [sc. λόγος] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν). Vgl. Met. V 7, IX 10, De anima III 6 und P. Wilpert, Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff, Philos. Jb. der Görresgesellschaft 53, 1940, 3–16. Am nächsten kommt dem Ausdruck πῶς ἔχει Plato, Rep. 581e 1: εἰδέναι τἀληθὲς ὅπῃ ἔχει.

26,26 (21b 32) „notwendigerweise". Kapp[1] 1912, 43 A. 82 vermutet Ausfall von ἠθικαί vor ἀνάγκη, Rackham möchte διανοητικαί (b 29) streichen, beides unnötig.

26,27 (21b 33) „verfolgt — meidet". Ein Sonderproblem ist der Zusammenhang von De anima III 9 und 10, wo Ar. das bewegung-auslösende Element der Seele untersucht, mit den ethischen Schriften. Das kann hier nicht analysiert werden. — Auf den ersten Blick fällt auf, daß in De anima das steht, was man in EE II 4 erwarten könnte: daß nämlich διώκειν = ὀρέγεσθαι und verfolgen — meiden = κινεῖσθαι ist (432b 16–17 und b 28: ἡ δὲ κίνησις ἢ φεύγοντός τι ἢ διώκοντός τί ἐστιν). Und 433a 17: es gibt zwei bewegende Kräfte, ὄρεξις und διάνοια πρακτική; letzterer entspricht in EE die intellektuelle Kraft, die bezüglich der γένεσις die Wahrheit weist. In der Seelenschrift tritt also klar hervor, daß „verfolgen — meiden" (erstmals wohl im Gorgias, 507a 5–b 8) die beiden Stichwörter sind, die das Hereinwirken der Bewegungslehre in die Ethik anzeigen (vgl. Plato, Rep. 583e 9–10). Von dem spekulativen Intellekt gilt, daß er auf nichts gerichtet ist, was zum Gebiet des Handelns, des Verwirklichbaren gehört (οὐθὲν νοεῖ πρακτόν) und daß er keine Aussage macht über φευκτόν und διωκτόν (432b 27–28). Durch die beiden Stichwörter ist also auch das ganze Feld des πρακτόν beschrieben. — Übrigens sieht man aus EE selbst (1220a 1), daß das intellektuelle Element keine ὄρεξις hat, denn es „herrscht" ja über ὄρεξις und παθήματα; es wäre ganz unaristotelisch, dieses Herrschen als Streben aufzufassen.

26,28 (21b 34) „aus den Einteilungen". Der Rückverweis geht gewiß sachlich auf 1220b 7–20. Dort hatte Ar., wie wir o. S. 242 sahen, seine „Diäresen" zitiert. Die Form des Rückverweises hier ist aber singulär und nicht einem üblichen καθάπερ πρότερον διειλόμεθα gleichwertig. So zitiert man nur ein Buch — ebenso wie 1234a 25 ταῦτα δὲ πάντ' ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν παθημάτων διαιρέσεσιν. Also geht der Rückverweis direkt auf diese publizierte „Statistik" und nur indirekt auf 1220b 7f.

26,32 (21b 37) „daraus also usw." ταῦτα geht auf die eben genannten „Diäresen" und mit den „früheren Sätzen" (θέσεις) ist der ganze Abschnitt 1220a 22–37 gemeint, denn den einen Satz von 20a 34 περὶ ἡδέα καὶ λυπηρὰ καὶ ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ κακία

konnte Ar. nicht wohl als θέσεις bezeichnen. Nachdem wir aber erkannt haben, daß und wie dieser eine Satz mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, ist der Plural verständlich.

26,34 (21 b 39) „Von der Seele" usw. Der Satz (bis ἡδονή) enthält eine Korruptel, ganz gleich ob man πᾶσα γὰρ ψυχή (Π[1]) oder πάσης γὰρ ψυχῆς (Π[2]) liest. Dies ist richtig von Fritzsche, Rassow[1] 1858, 6 und Bonitz[2] 1859, 21 erkannt. Desgleichen ist die große Ähnlichkeit des Abschnitts 21 b 39—22 a 5 mit EN 1104 b 18—28 schon längst aufgefallen. Von der Spengelschen Basis aus hat man, wie üblich, den Text von EE nach dem glatten von EN zu verbessern gesucht. Daher kommt es, daß Fritzsche und Bonitz, obwohl der Kontext von EE dazu keinen Anlaß gibt, das Wort ἕξις hineinkonjiziert haben, Fritzsche am Anfang (πᾶσα γὰρ ψυχῆς ‹ἕξις›), Bonitz am Schluß, indem er ἡ ἡδονή durch ἡ ἕξις ersetzte. Dieses Verfahren ist unerlaubt, sobald die zeitliche Priorität von EE zugegeben ist. Rassow und Bonitz haben aber richtig gesehen, daß die Verderbnis in ἡ ἡδονή liegt und Rassow hat völlig überzeugend den richtigen Gedankengang, wenn auch mit der unrichtigen ἕξις, hergestellt. Nun kann man natürlich mit Bonitz ἡ ἡδονή daraus erklärt sein lassen, daß „in dieser ganzen Stelle eben von λύπη und ἡδονή die Rede ist". Obwohl er es nicht ausspricht, sieht er also in ἡ ἡδονή einen späteren Zusatz. Mir scheint aber eher eine Verschreibung vorzuliegen aus ursprünglichem ἤδη: [Η]ΗΔ[ΟΝ]Η. Die Endstellung dieses von Platon und Ar. gerne verwendeten Adverbs ist bei Ar. wiederholt bezeugt, z. B. Met. 1022 b 19, EN 1142 b 14, 1177 a 6, Phys. 226 a 3.

26,39 (22 a 3) „alle". Susemihls τινές ist indiskutabel. Daß mit πάντες keineswegs „alle Menschen" gemeint sind, ja daß hinter diesem Ausdruck auch ein einzelner stecken kann, ließe sich leicht durch Untersuchung aller einschlägigen Stellen erweisen. Sachlich stimmen EE und EN überein, auch darin, daß diese Definition der Tugend abgelehnt wird; nur fehlt in EN das πάντες. Alles mögliche ist dahinter vermutet worden, Demokrit, Sokrates, Kyniker, Speusippos. Auch an Stilpon ließe sich denken, dem Seneca (Ep. IX 1) den Terminus ἀπάθεια zuschreibt. Das Richtige hat aber doch Burnet (zu EN 1104 b 24 und 1144 b 21 νῦν πάντες): Ar. meine die Gemeinschaft der Akademie. Zutreffend ist auf jeden Fall die Bemerkung des anonymen Kommentators zu EN, man müsse wissen, daß die Lehre „Tugend = ἀπάθεια" schon vor den Stoikern bestanden habe (p. 128, 5 H). Weiterhin darf als sicher gelten, daß jene Zeugen ausscheiden, die für den Ruhezustand der Seele andere Termini gebrauchen, also Demokrit (εὐεστώ, εὐθυμία) und Speusippos, denn innerhalb einer Definition, wie sie in EE vorliegt, muß erwartet werden, daß Ar., wenn er z. B. Speusippos direkt gemeint hätte, auch dessen auffallenden Terminus ἀοχλησία verwendet hätte.

Ein sinnvoller Problemzusammenhang ist jedenfalls nur innerhalb der platonisch-aristotelischen Schule feststellbar und zwar kann man, wie mir scheint, zwei Stufen unterscheiden: 1. Die Analyse der Lust und des lustvollen Lebens noch ohne ausdrückliche Einbeziehung in das Problem der ethischen Tugend: es gibt einen Zustand, wo man weder Lust noch Unlust empfindet, ein μεταξὺ ἡδονῆς καὶ λύπης, und das ist ἡσυχία τις περὶ ταῦτα, d. h. in Bezug auf Lust und Unlust (Plato, Rep. 583 c 7. d 7—9), also eine Art μεσότης-Lehre. In der Sprache des Philebos (21 e 2; 33 b 1—4) heißt der, der ein solches Leben führt ἀπαθὴς πάντων τῶν τοιούτων, wo das Pronomen wiederum Lust und Unlust meint. Auf einer 2. Stufe muß dann der Begriff der Ruhe, des Apathischen, verwendet worden sein um einzelne Verhaltens-

weisen zu definieren. Die Zeugnisse aber darüber verweisen auf die Akademie, soferne man die ps.-platonischen Definitiones dort lokalisiert (Adam, Philol. 80, 1925, 366). Def. 412a 8: Tapferkeit ist *ἠρεμία ψυχῆς περὶ τὰ δεινὰ καὶ τὰ θαρσαλέα*, und der „leichte Sinn", die *ῥᾳθυμία* des Thukydides (II 39, 4) ist *ἀπάθεια τοῦ θυμοειδοῦς* (Def. 413a 7). Hierher gehört dann wohl auch die den Ethiken fremde Definition der Tapferkeit als *ἀπάθεια*, sc. *φόβων* (Top. 125b 23) und das Zeugnis der Physik (246b 17–20), das wegen seiner Bedeutsamkeit für die Ethik mitgeteilt sei: Jeder hervorragende (*ἀρετή*) oder schlechte Zustand (*κακία*) bezieht sich auf das, wodurch das was im Besitze des guten oder schlechten Zustandes ist (*τὸ ἔχον*) eine *ἀλλοίωσις* erfährt. *ἡ μὲν γὰρ ἀρετὴ ποιεῖ* (sc. *τὸ ἔχον*) *ἢ ἀπαθὲς* (nämlich in Bezug auf die genannten *ἀλλοιώσεις*) *ἢ ὡδὶ παθητικόν* (= *παθητικὸν ὡς δεῖ*), *ἡ δὲ κακία παθητικὸν ἢ ἐναντίως ἀπαθές*, d. h. in einem Sinne der dem vorigen entgegengesetzt ist, also *ὡς μὴ δεῖ*. Der Satz der Physik besagt, wie man sieht, dasselbe wie der der Ethik, daß nämlich die (ethische) Tugend sich auf Lust und Unlust beziehe; in der Physik heißt es ja kurz darauf, daß die Seele durch sinnliche Eigenschaften von Gegenständen eine *ἀλλοίωσις* erfahre und diese bedeute Lust oder Unlust (247a 6–9). Der Satz der Physik vereinigt in sich die beiden Definitionen der Tugend, wie sie. deutlicher als in EE, in EN stehen: Tugend ist a) *ἀπάθεια* (*ἁπλῶς*) und b) mit den Worten des anonymen Kommentators (128, 4 H) *ἀπάθεια τῶν ἡμαρτημένων παθῶν*, also nicht *ἁπλῶς* (wie die Akademie meint), sondern *ὡς δεῖ, ὅτε δεῖ* usw., kurz: *ἀπάθεια ὡδί* (Physik). Die letztere scheint sogar EN noch gelten zu lassen (1104b 25–26). Th. Rüther, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffes (Freiburger Theolog. Studien 63, 1949).

Kapitel 5

27,4 (22a 6) „Nachdem aber . . ." Das Kapitel hat keinen geschlossenen Aufbau. Es beginnt und endet mit der Tugenddefinition, die fest auf Lust und Unlust, also auf der von Kapp (s. auch Walzer 26[1]) als platonisch erkannten Grundlage ruht und ihre endgültige Form erst nach der Willentlichkeitslehre erhalten kann. Was die Definition betrifft, so ist — mit Ausnahme von 1104b 27 — nicht EN, sondern nur MM vergleichbar (s. u.). Konsequenterweise erscheinen Lust und Unlust auch in der abschließenden Definition (1227b 5–10). Zwischen der ersten und der um den *ὅρος*-Begriff (erstmals 22a 17) sowie um die Inhalte von II 3 erweiterten zweiten Definition (22b 5–14) stehen Reflexionen über das Mitte-sein und die Arten der Gegensätzlichkeit.

Parallelen. EE 1222a 6–7 : EN 1104b 27–28. EE 1222a 8–17 : MM 1186a 33 –36; b 33. 1200a 33–34. EE 1222a 17–b 4 : MM 1186b 4–32; EN 1108b 11–09a 19. EE 1222a 22–b 4 : vgl. EE 1234a 34–b 13. EE 1222b 4–14 : vgl. MM 1168a 33 usw., wie oben.

27,4 (22a 6) „von solcher Art": *τοιαύτη*.

EE: *ἐπεὶ δ' ὑπόκειται ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη ἕξις ἀφ' ἧς πρακτικοὶ τῶν βελτίστων*	EN: *ὑπόκειται ἄρα ἡ ἀρετὴ εἶναι ἡ τοιαύτη περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας τῶν βελτίστων πρακτική*

In beiden Ethiken folgt dieser Satz auf die eben behandelte Apathie-Lehre. Die „originale“ Stelle ist in EE, schon deshalb weil die Definition in EN zu keinen Konsequenzen für die entscheidende Tugenddefinition führt. Es fällt aber schon rein sprachlich auf, das in EN *ὑπόκειται* (dort erstmalig) nicht recht paßt, in EE dagegen völlig in Ordnung ist (1218b 37; 19a 10. 29; b 28; 20a 7. 22). Auch *ἡ τοιαύτη*, im Stil von EE fest verankert (s. z. B. 1218b 6; 20a 29), gibt zu Bedenken Anlaß. Darüber Stewart, Comm. zu EN I p. 180.

27,6 (22a 8) „das der rechten Überlegung Gemäße“: *τὸ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*. Der vielverhandelte Begriff hier in EE erstmals, aber der Sache nach schon oben 1220b 28. Siehe dort die Literatur.

27,9 (22a 10) „die ... Mitte“. *τὴν* nach *ἀρετήν* (Aldina und, nach Walzer 26, 1, in P^bD^c) halte ich für notwendig. Dagegen scheinen mir die seit Spengel[3] 1866, 606 gegen *καθ'αὐτὸν ἕκαστον* erhobenen Bedenken gegenstandslos. Spengel wollte entweder *καθ'αὐτὴν ἑκάστων* schreiben oder *αὐτόν* tilgen und Rackham setzt sogar die Konjektur von Richards *κατ'αὐτὴν ἑκάστην* in den Text. Ar. unterscheidet bei der Mitte die Subjekt- und die Objektseite. Erstere ist *ἡ πρὸς ἡμᾶς μεσότης* (20b 27) und dies variiert er hier. Die Beachtung der Subjektseite war uns schon oben (zu 14b 6. 11) aufgefallen. Daraus ergibt sich auch, daß das in 22a 11 nach *εἶναι* überlieferte *ἤ* nicht richtig, auf keinen Fall explicativ sein kann. Man würde es am liebsten streichen, so wie Heindorf es im Phaidon (85d 3) getan hat. Aber wegen 20b 34 (*περὶ μέσ' ἄττα καὶ μεσότητα*) und 27b 6 (*μεσότης καὶ περὶ ἡδονάς* usw.) nehme ich Susemihls *καί* ([1]1880, 478) in den Text.

27,16 (22a 16) „schlechthin“: *ἁπλῶς*. Das heißt *ἄνευ προσθήκης* (Heliodor in EN p. 30, 29 H).

27,16 (22a 17) „Norm“: *ὅρον*. Dieser wichtige, noch im Schluß von EE begegnende Begriff hier zum ersten Mal; dann wieder 22b 8. Die „Vielen“, d. h. hier die „normalen“ Menschen als Maßstab: s. Band 6, 351; 67, 3. Davon ist scharf abgehoben der Maßstab, der durch den *ὀρθὸς λόγος* gegeben wird; dies steckt in *ὡς δεῖ* (EE 1231b 32). Der wertvolle Mensch ist hier in EE als *ἀγαθός* bezeichnet (vgl. *ἀγαθὴ ψυχή* 19a 35). Das ist selten; in MM, wenn ich nichts übersehen habe, niemals; in EN meist *ὁ σπουδαῖος*, aber gelegentlich auch *ἀγαθός* (z. B. 1099a 17; 1104b 33; 1105a 12)

27,19 (22a 17) „Da es aber ...“: Die Art und Weise, wie in diesem Satz die für die Konzeption der „Mitte“ wichtige Lehre von dem Gegensatz der drei *ἕξεις*, nämlich der zwei falschen (des Zuviel und des Zuwenig) und der richtigen (der *μέση*) vorgetragen wird, ist nicht auf den ersten Blick durchsichtig. Vergleichbar sind MM 1186b 4–13 und EN 1108b 11–15 (siehe auch EN II 5). Aus MM 1186b 11 (*ἔστι δ'ἀμφότερα ἐναντία τῇ μεσότητι, καὶ ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔνδεια*) ergibt sich zwingend daß auch in EE (22a 20) mit *ταῦτα* das Übermaß und das Untermaß gemeint sind. Wie diese einander und dem Mittleren entgegengesetzt sind, so sind es auch die *ἕξεις*. Dieses „so — wie“ findet sich in den anderen Ethiken nicht, aber in EE betont Ar. eben die Objekt- und die Subjektseite. Der Text von *ἀνάγκη* bis *ἀρετῇ* ist klar, aber weniger klar ist, wie sich die Folgerung aus dem Vorhergehenden ergibt. Man wird sich an die Definition der *ἕξις* in Met. V 20, 1022b 10 erinnern müssen: *διάθεσις καθ'ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον*. Und außerdem ist *ἕξις* ein Relationsbegriff (*πρός τι* Cat. 11a 22). Es gibt, so sagt nun Ar. in EE, eine *ἕξις*, die ein Über-

maß von dem πρᾶγμα X veranlaßt, und eine, die ein Untermaß von dem πρᾶγμα X bewirkt. Das sind objektive Gegensätze — folglich müssen auch die ἕξεις Gegensätze sein. Da sowohl die eine wie auch die andere eine ἕξις πρὸς τὸ χεῖρον ist, kann Ar. von ἕξις τις sprechen. Nehmen wir als Beispiel das πρᾶγμα „Furcht". Da gibt es a) eine ἕξις πρὸς τὸ χεῖρον, die den Inhaber ein Übermaß von Furcht akzeptieren läßt (Feigheit). b) eine ἕξις πρὸς τὸ χεῖρον, die den Inhaber ein Untermaß von Furcht aufnehmen läßt (Tollkühnheit). Man kann also objektiv feststellen, daß bei Gegebenheit ein und desselben πρᾶγμα, der Furcht, Übermaß und Untermaß realisiert wird. Das sind ἐναντία· καὶ γάρ ἐστί πως ἀντικείμενα ἀλλήλοις. δῆλον οὖν, ὅτι καὶ οἱ κατὰ τὰς ἕξεις ταύτας λεγόμενοι ὁμοίως ἀντικείσονται σφίσιν αὐτοῖς (EE III 1, 1228 a 29–31).

Dieser Interpretationsversuch hält sich in 22 a 19 an den überlieferten Text (οὗ μέν — οὗ δέ), an dem auch Rassow[1] 1858 keinen Anstoß fand, was ihm Bonitz[2] 1859, 21–22 zu Unrecht vorhält. Der Satz wird sinnlos, wenn man zwei πράγματα annimmt (οὗ = τοῦ) oder zwei Personen einander gegenüberstellt (ὃ μὲν — ὃ δέ, Bonitz). In letzterem Fall wäre es, selbst bei äußerst nachlässigem Stil, unbegreiflich, warum es nicht statt ταῦτα heißen sollte οὗτοι — ἐναντίοι. Bonitz selbst hat οὗ μὲν — οὗ δέ im Corpus Ar. nachgewiesen (Oec. II 1, 1345 b 34). Gewiß ist dort die Bedeutung rein lokal. Aber in unserem EE-Kapitel steht viermal ὅτε μὲν — ὅτε δέ und ἔνθα μὲν — ἔνθα δέ und so wird es verständlich, wenn Ar. in 22 a 19 aus Gründen der Variation ἔνθα durch οὗ ersetzt. Von Spengels οὔτε — οὔτε kann man bestenfalls annehmen, daß es Druckfehler statt ὁτέ ist.

27,20 (22 a 18) „Einfluß in der Richtung": τοιοῦτος ὥστε. Dies kenne ich im Corpus Ar. nicht. Aber in E. Fraenkels Agamemnon-Kommentar (S. 668) stehen genug Belege.

27,22 (22 a 19) „Raum gewinnen läßt": ἀποδέχεσθαι. Wie z. B. bei Plato, Protag. 346 d 3 (τὰ μέσα ἀποδέχεται).

27,25 (22 a 22) „die Gegensätze". ἀντίθεσις kommt zwar bei Ar., vor allem in den logischen Schriften, häufig vor, aber in den Ethiken nur hier. Noch häufiger findet sich das gleich folgende ἐναντίωσις, aber in der bei Platon und Isokrates begegnenden Nuance „Diskrepanz" kenne ich es in den Ethiken ebenfalls nur hier. ἀνισότης (a 25) kommt in EN nicht vor, wohl aber in der Politik und im Freundschaftsteil von MM.

27,25 22 a 23) „allesamt". EN 1108 b 29: Die Extreme sind voneinander weiter entfernt als von der Mitte, so wie der Abstand von groß und klein, klein und groß beträchtlicher ist als beider Abstand vom Gleichen".

27,28 (22 a 24) „Der Grund ... lokalisiert ist". Die Überlieferung αἴτιον δὲ ... ὅτι οὐκ ἀεὶ ἐπὶ ταὐτὰ τῆς ἀνισότητος ἢ ὁμοιότητος πρὸς τὸ μέσον ist nicht verständlich. An Fritzsches Übersetzung quod non semper ad eandem diversitatem vel similitudinem medii inclinamus hat Rassow[1] 1858, 7 mit Recht bemängelt, daß der Begriff des Hinneigens sich von nirgendher erschließen läßt. Es bleibt aber bei Fr. auch ungeklärt, wieso ἐπὶ ταὐτὰ τῆς gleichbedeutend sein soll mit ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἀνισότητα. Rassow schlägt vor ὅτι οὐκ ἀεί ἐστι ταὐτά und übersetzt quod non semper eadem intercedit ratio diversitatis ... cum medio, was Bonitz[2] 1859, 23 mit Recht bezweifelt. Er selbst schlägt, wenn auch zögernd, vor ἡ ὁμοιότης (aufgenommen von Rackham). „weil die Ähnlichkeit und Verwandtschaft mit der richtigen Mitte sich nicht immer derselben Seite der Ungleichheit zuneigt". Das halte ich für unmöglich, da die beiden Begriffe der Ähnlichkeit und Ungleichheit als gleichberechtigte erhalten bleiben

müssen, wie EN 1108b 30—34; 1109a 5—10 unwiderleglich lehrt. Ich verstehe so: gewiß sind z. B. Tollkühnheit und Feigheit extreme Gegensätze (*ἄκρα*) zur Mitte. Aber die Distanz ist nicht invariabel (vgl. 22a 36—37). Der Abstand der der Tapferkeit unähnlichen Tollkühnheit von der Mitte ist nicht so groß wie der Abstand der der Tapferkeit ebenfalls unähnlichen Feigheit von der Mitte. Im ersteren Fall wird Unähnlichkeit sogar zur Ähnlichkeit und der Übergang geht „rascher" vor sich: die Strecke ist kürzer. Es gibt ein *πλεῖον*, *μεῖον* und *πλεῖστον* von Distanz. Diese ist eben keine starre Größe. Ich schlage daher vor *οὐκ ἀεὶ ἐπὶ ταὐτὰ ἡ ἀνισότης ἢ ὁμοιότης πρὸς τὸ μέσον*. Die falschen Genetive sind Nachwirkung von *τῆς ἐναντιώσεως*. Durch *ἐπὶ ταὐτά* aber wird nicht notwendig eine Richtung angegeben wie das oben (26,17) zitierte Beispiel zeigt. (Rackham *ἐπὶ ταὐτὰ <ἔρχεται>* oder *<ἥκει>*). Tollkühnheit ist quâ Ungleichheit oder Ähnlichkeit nicht an demselben Distanzpunkt lokalisiert wie die Feigheit quâ Ungleichheit. EN 1109a 6—11: Da das eine der beiden *ἄκρα* der Mitte näher und ähnlicher ist, bringen wir nicht dieses, sondern das gegenteilige in größeren Gegensatz zur Mitte. Der Tapferkeit z. B. ist die Tollkühnheit ähnlicher und näher, die Feigheit dagegen unähnlicher, und so bringen wir die letztere in stärkeren Gegensatz zur Mitte. Denn das was den größeren Abstand von der Mitte hat, bildet doch wohl den ausgeprägteren Gegensatz zu ihr.

27,32 (22a 27) „Und wer": *ἧς <ὅς>*. Die Einfügung Susemihls ist notwendig, desgleichen die Aufnahme von *ἀπέχει* aus P^b, da mir bei Beibehaltung von *ἀπέχων* (M^b) mit Einfügung von *ὁ* nach *ἧς* (Bonitz) das Pronomen *οὗτος* unerträglich scheint. Spengels *ἧς πλέων ἀπέχων οὕτως* ist keine Verbesserung, so wenig wie in a 25 der Vorschlag *οὐκ ἀεί ἐστι ταὐτὰ <τὰ> τῆς ἀνισότητος*.

27,35 (22a 31) „auch". Zu verstehen nach 22a 21.

27,36 (22a 32) „Liebe zum Sport". Der Satz 22a 31—36 fällt durch sein Vokabular auf. Für *φιλοϋγιής* verzeichnet Liddell-Scott nur diesen Beleg. Ebenfalls im Corpus Ar. singulär und dann nur noch in späterem Griechisch bezeugt sind *ὑποστατικός* und *πεινητικός*. Nur hier und bei Platon kommen vor *φιλογυμναστικός*, *πολύπονος* und *ἄπονος* (im Sinne von *μισόπονος*). In den pseudoplaton. Amatores geht es um das Problem, ob Philosophie = Polymathie sei. Das Gespräch beginnt mit der Frage, ob *φιλογυμναστία* = *πολυπονία* sei (133e 2; vgl. Rep. 535d 1—7). Dies wird verneint. Nicht viele *πόνοι* führen zum guten Körperzustand, sondern *μέτριοι* (134a 10) und ebenso ist es mit der Nahrung (134c 7). Man wird annehmen dürfen, daß sich in EE eine akademische Diskussion spiegelt.

27,39 (22a 33) „jene Männer". Bonitz[2] 1859, 23—24, der in Polemik gegen Rassow[1] 1858, 7—8 den ganzen Abschnitt gründlich durchbesprochen hat, meint „man müßte dem Eudemos eine übergroße Nachlässigkeit zutrauen, wenn er schon in diesen Worten von den *ἕξεις* auf die Personen, denen dieselben angehören, sollte übergegangen sein". Dementsprechend setzt er statt des Masculinums das Femininum (sc. *ἕξεις*). Wir haben aber in EE diesen raschen Übergang schon so oft festgestellt, daß Bonitzens Änderung hinfällig wird. Auch Rackham ist mit Recht zur Überlieferung zurückgekehrt.

28,3 (22a 35) „und nicht beide". Nämlich der *ἄπονος* und der *πολύπονος*. Das folgende *καί* hat Bonitz mit Recht gestrichen. Es ist durch die beiden umgebenden *καί* veranlaßt. Obwohl *ἔνθα δέ* dasteht, erwägt Bonitz, ob nicht etwa statt *καί* zu

schreiben wäre αὖ (so auch Susemihl[1] 1880, 478), *πάλιν*, *ἀνάπαλιν*, was alles auch paläographisch unmöglich ist. Auch die Erwägung, ob vor *καί* etwa ein mit *ἀπολαυστικός* synonymes Wort ausgefallen sein könnte, findet in der Umgebung keine Stütze.

28,6 (22a 37) „von Anfang an": *εὐθύς*. Hier naturgemäß ohne *φύσει* gebraucht: Bonitz-Index 296a 13—21. Zur Sache vgl. Philologus, Suppl. 30, 1, 1937, 50—52.

28,12 (22a 41) „selten": *διὰ τὸ ὀλίγον*. Wiederholt in EE III 7, 1234b 8—10 (*ὀλιγότης*). — *ἀναίσθητος*, passivisch, nur hier, in naturwiss. Schriften und Pol. II 4, 1262b 18, auch dort in physikalischer Aussage.

28,15 (22b 1) „beim Mild-sein": *ἐπὶ τῷ*. Bonitzens *ἐπὶ τό* ist bestechend und paläographisch ohne weiteres möglich. In der Tat sagt Ar. *ἁμαρτάνειν* und auch *ὑπερβάλλειν* (Pol. 1270b 33) *ἐπί τι*. Indes ist der Fall hier komplizierter. Exemplifiziert wird am Zorn. Die Mitte ist Gelassenheit, das Untermaß Phlegma, Stumpfsinn (EE 1220b 38). Wenn nun Ar., mit katachrestischer Verwendung von *ὑπερβολή*, sagte: es gibt ein „Übermaß" der Gelassenheit in Richtung auf den Stumpfsinn, so müßte man Bonitz zustimmen. Aber *ἵλεως* und *καταλλακτικός* sind keine *ἐλλείψεις*, sondern im Gegenteil Tugenden. *ἵλεως* = *πρᾶος* Plato, Rep. 566e 3; Leges 792e 6. *πρᾶος* = *συγγνωμονικός* EN 1126a 2. Also kann Ar. nicht meinen: es gibt ein Übermaß der Gelassenheit in Richtung auf die positive Eigenschaft des *ἵλεως εἶναι*, sondern: es gibt bei der Tugend der Milde Übertreibung, also *ἐπὶ τῷ*, wie z. B. De anima 414b 24. — Übrigens sind sowohl *ἵλεως* wie *ῥαπίζεσθαι* statt *τύπτεσθαι* bei Ar. Raritäten.

28,18 (22b 4) „zu Racheakten". Zwischen Zorn und Schmeichelei ist keinerlei Verbindung denkbar und denn auch bei Ar. nicht nachzuweisen. Das Sätzchen *διὸ καὶ οὐ κολακικὸν ὁ θυμός* kann also nicht in Ordnung sein. Die Formulierung ist wie in EE 1229a 25 *ἐκστατικὸν γὰρ ὁ θυμός*. Weil es unserer natürlichen Veranlagung entspricht, nicht zur Sanftmut, sondern zum Gegenteil (*ἐπ' ἐκεῖνο*) zu neigen, deshalb ist der Zorn — nicht zu bestrafen, *οὐ κολαστέος*? Das entspräche der durchgängigen Nachsicht des Ar. gegen den Thymos, ist aber paläographisch nicht einwandfrei. Nun kann man sich aber an EE 1221b 15 erinnern: vom Zorn gehen *κολάσεις* (Racheakte) aus. Die gleiche Vorstellung treffen wir in der Topik (156a 31), der Rhetorik (1378a 30) und in De virt. et vitiis 1251a 5: der *ὀργίλος* ist *κολαστικὸς καὶ τιμωρητικός*, und ebendort 1251b 32: Merkmal der Tugend ist u. a. *τὸ μήτε κολαστικὸν εἶναι μήτε τιμωρητικόν, ἀλλὰ ἵλεων καὶ εὐμενικὸν καὶ συγγνωμονικόν*. Daher möchte ich das Sätzchen in EE so herstellen: *διὸ καὶ* [*οὐ*] *κολαστικὸν ὁ θυμός*, wobei sich das *οὐ* als aus einer Dittographie entstanden erklären ließe: *κοκολαστικον*. Wir neigen also zum Übermaß und daher ist beispielsweise der Zorn darauf aus Rache zu nehmen. — Rackhams Vorschlag *οὐκ εὐκόλαστον* (sic) = a passionate temper is not ready to make up a quarrel ist unverständlich.

28,19 (22b 5) „Nachdem wir ...". Der Text von 22b 5—7 ist in seiner grammatischen Struktur geklärt und gegen Rassow[1] 1858, 8 mit Recht verteidigt von Bonitz[2] 1859, 24—25. Ich gehe daher auf das einzelne nicht mehr ein.

28,19 (22b 5) „die Liste": *ἡ διαλογή*. Zu *διαλέγειν* (Herodot; Xenophon; Demosthenes; Plato, Leges 735b 4; Ar., Anal. Post. 98a 2 v. l. *ἐκλέγειν*. Pol. 1268b 17 *διαλογὴ τῶν ψήφων*), d. h. etwas aus einem Durcheinander (Tiere, Früchte, Gesetze usw.) auslesen, aussondern, unterscheiden, so daß man geordnete Gruppen bekommt. Es

ist also kein großer Unterschied zu ἐκλογή, διαίρεσις (Met. 1004a 2; 1054c 3). Hier sind also die säuberlich aus der Vielzahl menschlicher Verhaltensweisen ausgesonderten Dreiergruppen von 20b 38—21a 12 gemeint. Der folgende Ausdruck (Übermaß—Untermaß) geht auf Spalte 1 und 2 dieser Liste, der nächste (*καὶ τῶν ἐναντίων ἕξεων*) auf die dritte.

28,23 (22b 7) „die rechte Überlegung". Aus 20b 28 und 22a 9 wissen wir, daß das „was gemäß dem *ὀρθὸς λόγος* ist" die Mitte ist. Der Vorverweis geht auf EE V 1, was uns als EN VI 1 vorliegt, und auf den Schlußteil von EE VIII 3 (1249a 21—b 25).

28,24 (22b 8) „Hinblick": *ἀποβλέπειν*. Wie 1214b 9 und EN 1138b 22. — „bestimmen": *λέγειν*. Ich zweifle, ob nicht *ἐκλέγειν* zu verstehen ist. Siehe Anal. Post 98a 1 mit dem Komm. von Waitz.

28,29 (22b 13) „Somit . . ." Konstruktion und sachliche Bedeutung dieses Schlußsatzes sind geklärt durch Kapp[1] 1912, 32—33 A. 56: „Die Einschränkung, daß die Tugenden vielleicht nicht mit allen, sondern mit bestimmten ‚dieser *μεσότητες*' (d. h. der auf dem Gebiete von *ἡδοναί* und *λῦπαι*) identisch sein würden, gibt unmittelbar vor dem Abschnitt, der die *προαίρεσις* einführen wird, einen vorzüglichen Sinn, und vermeidet doch, diese schon zu nennen". Er macht auch darauf aufmerksam (a. O. 33 A. 57), daß in EE III genau im Sinne des Schlußabschnitts von II 5 „bei den fünf ersten Tugenden immer wieder der Schluß von dem Faktum der fehlerhaften *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* auf die *μεσότης* als die betreffende Tugend vorgeführt wird".

Kapitel 6

28,32 (22b 15) „Nun wollen wir . . ." Die für entwicklungsgeschichtliche Erwägungen entscheidende Tatsache (s. Kapp[1] 1912, 32), daß das im 6. Kap. behandelte Thema an derselben Dispositionsstelle steht wie in MM (I 9, 7—I 11), in EN dagegen erst in III 7 folgt, nachdem die Diskussion über willentlich-unwillentlich (III 1—3), über die Entscheidung (III 4—5) und über die *βούλησις* (III 6) vorhergegangen ist, ist in Band 8. 222—224; 18, 4 behandelt. Desgleichen die Übereinstimmung von MM und EE in der Darlegung des *ἀρχή*-Motivs in Band 8, 227—230 (18, 11 u. 19, 7). Dort auch die Auseinandersetzung mit Walzer, der in dem Abschnitt „Die formale Begründung der Willensfreiheit" (26—75) das Verständnis von EE II 6 wesentlich gefördert und die Zusammenhänge mit Platon herausgearbeitet hat, so daß eine Rückkehr zu der Position Spengels auch von dieser Seite als ausgeschlossen gelten darf. Besonders treffend auch Walzers Charakterisierung des Verhältnisses von EE und EN: „Was in der EE erst auf dem Wege des Beweises gewonnen wird, ist hier (in EN) von vorneherein als Erkenntnis vorausgesetzt. Und die späte Ethik verschleiert die abstrakten Ableitungen gern zugunsten der Analyse der ethischen Wirklichkeit" (73). Ich entferne mich aber von Walzer in dem entscheidenden Punkt, daß ich auf Grund des Vergleichs von EE II 6 mit der entsprechenden Partie von MM hier im Wesentlichen keinen Unterschied sehe zwischen dem Verhältnis von EE zu EN einerseits und dem von MM zu EE andererseits.

Die Notierung der Parallelen durch Susemihl ist diesesmal besonders kraß irreführend. Er setzt einfach EE II 6 = (sic) EN III 7, während in Wirklichkeit nur die

zwei Kerngedanken a) Tugend ist ἐφ'ἡμῖν, also ein Willentliches (EN 1113b 6) b) der Mensch ist Ursprungs von Handlungen (EN 1113b 7) übereinstimmen. Den genau entsprechenden Abschnitt von MM dagegen notiert er nur mit einem „confer". Richtig Walzer (73): „Eine dem straff gespannten Beweisgang von EE II 6 entsprechende Ableitung der Selbstverantwortlichkeit des Menschen enthält die NE an keiner Stelle". Die richtigen Parallelen sind folgende. EE 1222b 15–18: MM 1187 a 29–35: EN 1113b 17–19 (1112b 31). EE 1222b 18–20: MM 1187b 4–9 (vgl. EN 1099b 32–1100a 1). EE 1222b 20–25: –. EE 1222b 25–23a 4 : MM 1187a 35–b 4 (89b 9–13). EE 1223a 4–9: MM 1187b 4–20. EE 1223b 9–15: MM 1187a 19–23 (vgl. EN 1109b 31). EE 1223b 15–20: vgl. EN 1113b 6; 13. 1114b 19.

28,32 (22b 15) „die folgende Untersuchung": τῆς ἐπιούσης σκέψεως. Der Ausdruck sonst nirgends bei Ar.; vergleichbar nur Rhet. 1414b 21; 1419a 22 sowie Plato, Protag. 344a 6 und Phaedr. 260e 2 (οἱ ἐπιόντες λόγοι).

28,33 (22b 16) „Wesenheiten": οὐσίαι. Zu den Begriffen „Substanz" und ἀρχή, wie sie in EE verwendet sind, siehe Walzer 27–31. Dazu Met. V 1 u. 8; De anima 402a 6; 415b 8–14. Bonitz-Index 545b 41–45.

28,35 (22b 17) „gleichartige": τοιαῦτα. Über den platonischen Ursprung dieses Gedankens Band 6, 334–335. – Der Satz „Mensch zeugt Mensch" ist von Bonitz (Index 59b 40–45) als solenne generationis naturalis exemplum aus der Met., der Physik, Zoologie reich belegt.

28,37 (22b 18) „Lebewesen": ζῷον [ὄν]. Es ist nicht einzusehen, warum Susemihl diese offenkundige Dittographie trotz Bedenken im Text hat stehen lassen. An eine Formulierung wie Met. 1003b 26 ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος ist nicht zu denken.

28,39 (22b 19) „er allein". EN VI 2, 1139a 20: Die Tiere haben keinen Anteil am Handeln.

29,2 (22b 21) „an der Spitze". ὅθεν πρῶτον = ἐξ ὧν πρώτων. Geklärt durch Bonitz, Met.-Komm. 150.

29,3 (22b 22) „mit vollstem Recht". Man sollte meinen, daß es von κύριον genau genommen keine Steigerung gibt. Aber im Hintergrund steht die platonische Wertung des Seienden, in dem Notwendigkeit ist. Das hindert nicht die spätere (23a 5) Aussage, der Mensch sei ἀρχὴ καὶ κύριος = ἀρχὴ κυρία.

29,5 (22b 23) „Gott". Walzer (32) denkt an Met. XII. Aber dazu paßt nicht recht, daß, wie der folgende Satz („bei den unveränderlichen Prinzipien dagegen") lehrt, die Gottheit hier in der Ethik gerade nicht als ἀκίνητον gesehen ist. Auch das schöne Wortspiel ὁ θεὸς ἄρχει läßt eher an eine Gottheit denken, der προαίρεσις eignet (Met. V 1, 1013 a 10–13). ἄρχειν setzt voraus, daß ἀρχή im üblichen Sprachgebrauch genommen ist und so wird auch eine mehr populäre Gottesvorstellung dahinterstecken, falls man nicht an den Gott von EE VIII 2 denken will. Andererseits zeigt die Art und Weise, wie hier Gott aus der Ethik herausgenommen wird, daß in EE kein theonomer Aufriß zu erwarten ist. Wohl aber zeigt die Mathematik, bei ihrer bekannten Mittelstellung, eine Analogie zum ἀρχή-sein des Menschen. Dies kann freilich nur mit einer gewaltsamen Fiktion („wenn der Satz von der Winkelsumme

des Dreiecks geändert wird ...") herausgebracht werden. Und so meine ich, daß Walzer (32—33) die Bedeutung des mathematischen Beispiels zu stark betont, wenn er schreibt, der Beweis dafür daß der Mensch zwar *ἀρχή*, aber nicht *ἀκίνητος ἀρχή* ist, könne „nur" mit Hilfe der mathematischen *ἀρχαί* geführt werden. Ar. mag sich zur Zeit als er EE konzipierte mit mathematischen — besser: logischen — Problemen beschäftigt und daher in der Ethik davon Gebrauch gemacht haben. Später hat er wohl eingesehen, daß die Analogie der Mathematik doch wenig Hilfe für die Erkenntnis der Besonderheit des Menschen bietet und so hat er in EN darauf verzichtet. Gut Stewart I 225: alle drei Ethiken — auch MM und EE trotz ihrer Erklärungsversuche — leave us with the unexplained fact that man is a cause.

29,11 (22 b 26) „die Folgerungen selbst": *αὐτά*. Rassow[1] 1858, 9 wird dem Satz nicht gerecht, wenn er umstellt: *μεταβάλλοι ἀναιρουμένου θατέρου ὑπὸ θατέρου, αὐτὰ δ' αὐτά* usw. Ar. geht es nur um den Gedanken: Änderung der *ἀρχή* bewirkt automatisch Änderung dessen was aus ihr abgeleitet ist. Für den Zweck des Beweisgangs in EE ist der ganze Satz *αὐτὰ ... δεῖξαι* nicht notwendig. Ar. erwägt aber zusätzlich den Gedanken, ob nicht eine Änderung der Folgerungen möglich ist ohne daß sich die *ἀρχή* ändert. Das wäre nur möglich, wenn diese sich — aus ungeklärtem Grunde — gegenseitig aufheben. Diese Möglichkeit aber verneint er rundweg.

29,13 (22 b 28) „Hypothesis". Th. Heath, Mathematics in Aristotle, Oxford 1949, 280 bemerkt zutreffend: It is clear that the word ‚hypothesis' is here used in the sense of a general principle (one of the indemonstrable assumptions) in mathematics rather than as an ad hoc assumption in some proposition made as the starting-point of an 'analysis'. Vielleicht ist Ar. hier auch vom Sprachgebrauch der Analytik beeinflußt; siehe 1227 a 8—11. *ἀρχή* und *ὑπόθεσις* sind synonym im Phaidon (101 d 3—e 3).

29,13 (22 b 28) „eben damit": *δι' ἐκείνης*. Rassow a. O. schlägt *διὰ καινῆς* vor. Das ist sprachlich anstößig. Aristotelisch wäre *δι' ἑτέρας* oder *δι' ἄλλης* (cf. Phaedo 101 d 6). Aber auch sachlich hält die Konjektur nicht stand, weil Ar. unmöglich meinen kann: „dann nehme man einfach irgendeine andere, neue, Hypothesis". Benders Vorschlag *<μὴ> δι' ἐκείνης* hätte von Susemihl nicht notiert werden sollen, weil der Gedanke zu primitiv ist: „die Hyp. aufheben und den Beweis nicht durch jene aufgehobene Hyp. führen". Auch wäre dann *μὴ δι' αὐτῆς* zu erwarten. Vielmehr ist *δι' ἐκείνης* so viel wie *ἐκείνως* und bedeutet: den Beweis führen durch eben die *ἀναίρεσις* und nichts anderes (cf. 1223 a 13. 17). Ar. hätte auch sagen können *δι' ἐκείνου = τοῦ ἀνελεῖν*.

29,17 (22 b 30) „Ursache". Met. V 1, 1013 a 14—17: Eine sechste Art von *ἀρχή* ist das, woher — als von dem Ersten — eine Sache erkennbar wird. Beispiel: *τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις*. Und Ar. fährt fort: *ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί*.

29,18 (22 b 31) „beim strengen Beweisverfahren": *ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων*. Met. V 5, 1015 b 6—9: Ferner fällt unter den Begriff des Notwendigen die *ἀπόδειξις*, denn wenn der Beweis stringent geführt ist, kann sich die Sache nicht mehr so oder anders verhalten. Die Stringenz wird dann erreicht, wenn bei den Vordersätzen kein So-oder-anders statthaben kann.

29,24 (22 b 35) „ein Dreieck von drei rechten Winkeln". Mit Recht macht Walzer (33[1]) darauf aufmerksam, daß hiermit nicht „ernstlich" an eine nichteuklidische Geometrie gedacht sei. Immerhin ist es bedeutsam, daß Ar. es überhaupt für aussprechbar hält, daß auch im Bereich des schlechthin Unbewegten Änderung stattfinden könnte. Zu Band 8, 227–230, wo ich die Übereinstimmung von MM und EE behandelt habe, wäre nachzutragen, daß auch in MM hypothetisch mit einer „anderen" Mathematik wird: „Wenn die Winkelsumme im Dreieck zwei rechten Winkeln gleich ist, und die im Viereck vier rechten, so muß, wie das Dreieck sich ändert, entsprechend auch das Viereck sich mit-verändern, da ein Wechselverhältnis besteht. Und wenn die Winkelsumme im Viereck nicht gleich vier rechten ist, so wird auch die des Dreiecks nicht zwei rechten gleich sein" (1187 a 38–b 4).

29,25 (22 b 36) „Und-wenn": *κἂν εἰ*. Siehe oben zu 16 b 1.

29,29 (22 b 38) „Analytik". Siehe oben zu 17 a 17. Seit Bonitz verweist man auf Anal. Post. I 4. Rackham notiert I 1. In Wirklichkeit kann man nur so viel sagen, daß der Verweis nicht auf die Priora, sondern die Posteriora geht, die wohl in der uns gegebenen Form noch nicht verfestigt waren. Von den 4 Analytikzitaten in den drei Ethiken kann weder das in MM noch das unsrige hier in EE (wiederholt 1227 a 10) genau verifiziert werden. Nur das in EN VI 3 steht fest und relativ genau ist auch das erste in EE (1217 a 17).

29,31 (22 b 38) „vorzutragen". *οὔτε λέγειν* ist nicht überliefert, aber auch Bekker hat das notwendige Glied, wohl aus der Aldina, aufgenommen. Soweit ich sehe, wird das Sätzchen meist so verstanden, daß es nicht möglich sei weder ganz zu schweigen (so z. B. Fritzsche, Heath) noch Exaktes auszusagen. Das ist ein merkwürdiger Gegensatz; doch gibt es eine Parallele, nämlich Pol. VII 1, 1323 b 36–40, so daß ich nicht wie Solomon *ἀκριβῶς* auf beide Verba beziehe. Auf jeden Fall ist dadurch das Vorhergehende von Ar. selbst als Versuch charakterisiert.

29,33 (22 b 40) „dieser". Nämlich der Sachverhalt, der Satz von der Winkelsumme, *τὸ τὸ τρίγωνον οὕτως ἔχειν*. So auch Heath a. O. (then the latter – nämlich daß das Dreieck die genannte Eigenschaft hat – will be a sort of principle.

29,34 (22 b 41) „im Bestand des Wirklichen": *τῶν ὄντων* (27 a 23). Gemeint sind *τὰ ὕστερον*, die in MM *τὰ μετὰ τὰς ἀρχάς* heißen. Siehe Band 8, 228; 19, 3. Nach dem Phaidon (101 e 2) wäre die Scheidung von *ἀρχή* und *τὰ ἐξ ἐκείνης ὡρμημένα* schon bei den Sophisten üblich gewesen. Wer freilich die dort genannten „Antilogiker" waren, läßt sich nicht feststellen. Leichte Spuren weisen z. B. auf Protagoras (VS II p. 265, 10; 266, 3).

29,38 (23 a 2) „aus jenen erwähnten anderen Ursprüngen": *ἐντεῦθεν*. Rassows ([1]1858, 10) Anstoß ist durch Bonitz[2] 1859, 25 beseitigt: „*ἐντεῦθεν* ist eben *ἐκ τῶν τοιούτων ἀρχῶν*, zu denen der vorhergehende Satz hingeführt hatte und die noch im Gedanken vorschweben; gegen solchen Gebrauch des Demonstrativs oder gegen solche Anwendung der Localform ist doch kein Bedenken zu erheben".

29,39 (23 a 2) „das Gegenteil". Bonitz a. O. schlägt im Sinne des üblichen arist. Sprachgebrauchs vor *‹ἐπὶ› τἀναντία*. Ich denke aber, daß Ar. sich hier eine freie Ausdrucksweise erlaubt hat, weil er mühsame Konzinnität vermeiden wollte, die etwa gelautet haben müßte: *ἐκ δὲ τῶν ἐναντίως ἐχουσῶν ἀρχῶν* usw. Es ist also zu

verstehen: was aber jene zweite Art von *ἀρχαί* betrifft, die sich so und anders verhalten können, so kommt aus diesen nichts Notwendiges, sondern das Gegensätzliche. Apelt (1902, 15) denkt, mit Berufung auf Bonitzens Sammlung von Anakoluthen (Index 46b 41) an einen absoluten Nominativ, tituli instar.

29,39 (23a 2) „und das was": *καὶ ὅ*. Zum Sachlichen vgl. De anima III 11, 439 a 29 *πρακτὸν δὲ* (sc. *ἀγαθόν*) *ἐστὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν*. Zum Formalen: Spengel (606) hat an dem Satz *καὶ ὅ* usw. krasse Konjekturen versucht ohne die Probe zu machen, was herauskäme, wenn man sie erst nimmt. Immerhin ist zu überlegen, warum nicht alles, sondern nur eine Vielzahl (*πολλά*) von dem was *ἐφ' ἡμῖν* ist, zum Bereich des contingens gehört. Ar. denkt wohl an den *σπουδαῖος*. Wenn die volle Tugend erreicht ist, gehört das Handeln *ἀπ' αὐτῆς* nicht mehr zum Contingenten, auch wenn Ar. dies nirgends ausdrücklich sagt. Auch an die Fähigkeit des Menschen, durch das *ἐπιστημονικόν* das Gültige, Unveränderliche zu fassen, mag gedacht sein.

30,8 (23a 8) „persönlich": *αὐτός*. Hier hat Spengel a. O. richtig gesehen, daß das einhellig überlieferte *οὗτος* verderbt ist und Bonitz[2] 1859, 25 hat es mit Hinweis auf 23a 4. 12. 15. 18 bestätigt.

30,13 (23a 11) „auf Grund": *διά*. Obwohl Fritzsche auf 19b 9 (*οἱ ἔπαινοι διά*) verweist, schlägt er Streichung des *διά* vor und Rassow[1] 1858, 10 stimmt zu. Ebenso unbegründet ist auch Fritzsches Vorschlag, weiter unten (a 17) *ἐκείνων* statt *ἐκεῖνον* zu lesen, was Susemihl mit haud male notiert. — In Rhet. I 10, 1368b 32—69a 7 gibt Ar. folgende Einteilung der das menschliche Handeln bewegenden Ursachen: Die Menschen handeln I. *μὴ δι' αὑτούς* , und zwar 1. *διὰ τύχην* 2. *διὰ φύσιν* 3. *διὰ βίαν* (2 u. 3 = *ἐξ ἀνάγκης*); II. *δι' αὑτούς*, und zwar 4. *δι' ἔθος* 5. *διὰ λογισμόν* 6. *διὰ θυμόν* 7. *δι' ἐπιθυμίαν*.

30,26 (23a 20) „zur Gattung des willentlich Vollzogenen": *τῶν ἑκουσίων*. Vgl. abschließend 1228a 7—11. Gute Zusammenfassung und Überleitung zu den folgenden Kapiteln bei Walzer (65—66).

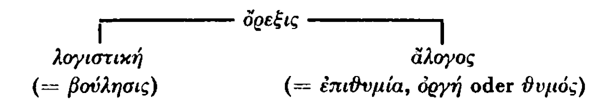
Kapitel 7

Über den dispositionellen Zusammenhang von MM und EE, über die Benutzung logisch vorbereiteten Materials in beiden Ethiken (*Περὶ ἑκουσίου*), über Zusammenhänge mit Platon und der Akademie, über den eristischen Charakter einzelner Argumente s. Band 8, 233—239. Ebendort auch die Literatur (233) und die Parallelen (234). Im folgenden werden Textfragen im Vordergrund stehen.

30,30 (23a 23) „Zuerst": *πρῶτον*. Das Asyndeton ist nicht anzutasten; vgl. 20a 13. In der folgenden Zeile dagegen ist *δόξειεν* <*ἄν*> eine notwendige Korrektur; vgl. 23a 28. b 4, 21. 25b 22 u. a., auch MM 87b 39. 88a 13. 22 u. a. Wie Susemihl dagegen dem von Casaubonus in a 28 hergestellten <*τὸ*> *κατ' ἐπιθυμίαν* entgehen will, bleibt angesichts des in der folgenden Partie völlig konstanten Sprachgebrauchs unerfindlich.

30,33 (23 a 25) „des Denkens“. Daß wir mit Übernahme geprägten Materials rechnen dürfen, zeigen die beiden akademischen Definitiones *ἑκούσιον τὸ κατὰ διάνοιαν ἀποτελούμενον* (415 a 2) und *ἀκούσιον τὸ παρὰ διάνοιαν ἀποτελούμενον* (416, 26). Zu *διάνοια* s. Walzer (84[1]); doch scheint mir die scharfe Scheidung von der *δόξα* übersteigert. — Daß auch die folgende Dreiteilung (a 26) auf eine ältere „Quelle“ zurückgeht („es gibt die Diärese“), wird nahegelegt durch EN 1111 b 10 (*οἱ λέγοντες*). Siehe Brandis 1857, 1388 A. und Burnet im EN-Komm. zur Stelle.

30,38 (23 a 27) „den Sachverhalt — studieren“: *ταῦτα διαιρετέον*. Es wäre Tautologie, wenn Ar. gemeint hätte „daher muß man diese drei Begriffe unterscheiden“, nachdem sie eben erst als *διῃρημένα* vorgestellt waren. Vielmehr geht *ταῦτα* auf die durch 23 a 23—27 geschaffene Ausgangslage und *διαιρεῖν* ist zu verstehen nach Bonitz (Index 180 a 22): ex distinguendi significatione *διαιρεῖν* abit in notionem disputandi, explorandi, explicandi. — Die drei Begriffe übrigens auch in anderen Werken: De motu an. 700 b 22. Ähnlich 701 a 36—b 1; De an. 414 b 2, 432 b 5—6, 433 a 22—26. Die Rhetorik (1369 a 1—7; s. o. zu 23 a 11 und Band 8, 235) hat folgendes Schema



31,5 (23 a 31) „Euenos“: fr. 8 Diehl. In der Theognis-Sammlung lautet der Vers *πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον χρῆμ’ ἀνιηρὸν ἔφυ* (472). Er steht auch in Rhet. I 11, 1370 a 10, bei der Analyse der Lust, und in Met. V 5, 1015 a 29, im Kapitel über das *ἀναγκαῖον*. Dabei ist der engere Zusammenhang in beiden Fällen derselbe, *τὸ ἀναγκαῖον λυπηρόν* steht sowohl Rhet. 1370 a 10 wie Met. 1015 a 28. Er gehört wohl schon in die gemeinsame Grundlage von MM und EE. Ob man Erbe aus der Akademie annehmen darf, wäre zu erwägen, denn die Rolle des Euenos in Apologie, Phaidon und Phaidros ist bekannt. W. Schmid stellt ihn in seiner Lit. Gesch. (III 194) mit Recht unter die Sophisten und Redetechniker und findet das Sophistische auch in den dichterischen Fragmenten.

31,8 (23 a 33) „unlustbringend“. EN III 3, 1111 a 32 *δοκεῖ δὲ καὶ τὰ μὲν ἀκούσια λυπηρὰ εἶναι*. Die Formulierung mit *δοκεῖ*, die nicht mit *φαίνεται* zusammengeworfen werden darf, bedeutet nicht ausnahmslos, aber doch sehr häufig, daß eine *ἔνδοξος πρότασις* (Top. 100 b 21) vorliegt. Es handelt sich aber nicht nur um Meinungen quae communi hominum sensu probantur (Bonitz, Index 203 a 28), sondern auch um schriftlich im Peripatos fixierte und immer wieder benutzbare. In EE II 7 kommt *δοκεῖ* nicht weniger als sechsmal vor und in MM I 12. 13 (aber auch in anderen Teilen dieses Werkes) ist durch den in EE, EN nicht gebrauchten Ausdruck *ὁ λόγος φησίν* u. dgl. vollends eindeutig gemacht, daß frühere Logoi gemeint sind. Ob diese schriftlich niedergelegt waren, wie z. B. die *λόγοι ἀπηλλαγμένοι* (s. o. zu 20 b 11), oder nicht, läßt sich nicht generell entscheiden. Vgl. auch Band 8, 238; 20, 12.

31,9 (23 a 34) „auf das Lustvolle“. Rhet. I 11, 1370 a 17 *ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστὶν ὄρεξις*. Auch dies also gemeinsames Gut.

31,12 (23 a 36) „Ferner“ usw. Das 2. Argument soll zunächst als Ganzes behandelt werden im Hinblick auf die am Schluß von Rassow u. a. vorgenommenen Umstellungen. Diese werden nämlich von vornherein fragwürdig, wenn man sich klar

macht, daß der Syllogismus als Ganzes nicht so glatt angelegt ist wie der erste. Die glatte Abfolge wäre so:

Nach Begierde handeln	=	Unbeherrschtheit
Unbeherrschtheit	=	Schlechtigkeit
Schlechtigkeit	=	Unrechttun
Unrechttun	=	willentlich
Nach Begierde handeln	=	willentlich

Nun nimmt Rassow[1] (1858, 10) Anstoß daran, daß der Beweisgang, so wie der Text überliefert ist, mit zwei Folgerungssätzen endet (23a 39 *ὥστε* und b 1 *ἄρα*). Dem sucht er zu begegnen — und Rackham folgt ihm, offenbar ohne von Rassow zu wissen — indem er *τὸ δ' ἀδικεῖν ἑκούσιον* (a 39) eine Zeile tiefer setzt, vor *ἑκών* (b 1). Das ist elegant, aber unnötig, da Ar. auch sonst zwei Schlußfolgerungen aufeinander folgen läßt, unbekümmert um das was unmittelbar vor der Schlußpartikel steht. Rassow scheint mit seiner Umstellung unzufrieden gewesen zu sein, denn später ([3]1874, 34) beläßt er das einst verschobene Sätzchen an seinem Platz und stellt die beiden Folgesätze um (*ἑκὼν ἄρα* usw. vor *ὥστε*), stößt sich nun also nicht mehr an dem Nacheinander zweier Folgerungssätze. Susemihl folgt ihm darin; aber nun muß man in Kauf nehmen, daß die letzte Folgerung nicht mehr das aussagt, worauf alles ankommt, nämlich daß das Handeln nach der Begierde willentlich ist. — Der letzte Satz des 2. Arguments ist mit noch mehr Versetzungsvorschlägen bedacht worden. Spengel[3] 1866, 606 transportiert ihn (a) gleich bis ans Ende des 7. Kap., nach *ἀκρατής* (23b 36) oder (b) nach *ποιεῖ* (23b 12), mit gleichzeitiger Versetzung auch des ihm unbequemen Sätzchens *καὶ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας*, so daß herauskommt: *ἔτι δ' ὁ ἐγκρατὴς δικαιοπραγήσει· ἡ γὰρ ἐγκράτεια ἀρετή. ἡ δ' ἀρετὴ δικαιοτέρους ποιεῖ — καὶ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας. καὶ γὰρ ἄτοπον, εἰ δικαιότεροι ἔσονται οἱ ἀκρατεῖς γινόμενοι* (a. O. 607). Solomon ist geneigt Spengel (b) zu folgen oder nach 23a 36 zu stellen, wobei wohl nach *ποιεῖ* gemeint ist, falls nicht Druckfehler statt 23b 36 vorliegt. Rackham schlägt, zweifelnd, eine Versetzung nach 23b 2 (*ἐπιθυμίαν*) vor. Susemihl nimmt nach demselben Wort Lücke an. Alle diese Umstellungen kranken daran, daß keine Erklärung möglich ist, wieso der Satz von den verschiedenen ihm zugewiesenen Stellen an den Schluß des 2. Arg. gekommen sein könnte. Ferner: mit Ausnahme von Rackhams undiskutierbarer Versetzung in den Syllogismus hinein und Spengel (a), der nicht daran denkt, daß dort ja noch *τοῦτο δ' ἀδύνατον* folgt, kann man zwar sagen, daß der Satz an den übrigen vorgeschlagenen Stellen etwas besser zu passen scheint als an der überlieferten. Aber andererseits ist er gleicherweise an allen Stellen entbehrlich. Ich schlage demgegenüber vor, ihn an seinem Platze zu lassen. Vorausgegangen war nämlich: der Unbeherrschte ist ein *ἄδικος* und zwar willentlich. Dazu mochte Ar., gar nicht so absonderlich, bemerkt haben, es wäre ja auch komisch, wenn der Unbeherrschte zum *δίκαιος* werden könnte. Der Komparativ aber scheint gesetzt im Hinblick auf den Anfang des 2. Arg. und der Satz geht auf das ganze Argument. Somit ist auch kein Anlaß, eine Lücke zu setzen.

31,12 (23a 36) „Schlechtigkeit". Plato, Ap. 39b 5: die Ankläger haben sich zugezogen *μοχθηρίαν καὶ ἀδικίαν*. — Der Satz wird gegen Schluß des 7. Kap. (23b 30) mit *δοκεῖ* wiederholt. Zu der folgenden Gleichsetzung *ἀκρασία — μοχθηρία* siehe Walzer 22. 98.

31,13 (23a 37) „jener Typ“: *ὁ ... οἷος*. Übergang von der *ἕξις* zu deren Träger. Weil *οἷος* so spät kommt, steht, wie unzähligemal bei Ar., der Artikel vor *κατά*. Spengels Vorziehung von *οἷος* (*οἷος κατά*) ist gegen den Sprachgebrauch (auch bei Platon), wonach *οἷος* immer unmittelbar vor dem Verbum steht, was für die Verbindung *τοιοῦτος οἷος* nicht zu gelten scheint (Theophrast).

31,14 (23a 38) „gegen“. Definitiones 416, 1: *ἀκρασία ἕξις βιαστικὴ παρὰ τὸν ὀρθὸν λογισμὸν πρὸς τὰ δοκοῦντα ἡδέα εἶναι.* Walzer 22—23. — Übrigens scheinen *ἀκρατεύεσθαι* und *ἐγκρατεύεσθαι* zum erstenmal bei Ar. belegt zu sein. Sie kommen bei Platon und in MM nicht vor. In EN findet sich nur das erstere, wiederholt, aber nur in B. VII.

31,16 (23a 39) „Unrechttun-willentlich“. An diesem Satz, der einfach als gültig eingeführt wird, hängt das ganze 2. Arg. Die Entwicklung vom späten Platon her, z. B. Leges 731c 2 *πᾶς ὁ ἄδικος οὐχ ἑκὼν ἄδικος* studiert Walzer 18—24. Die Gleichsetzung der Unbeherrschtheit mit der *ἀδικία* ist auch in Leges 863e 6—841a 1 deutlich zu erkennen: „Die in der Seele durch *θυμός*, Furcht, Lust, Unlust, Neid und die *ἐπιθυμίαι* ausgeübte Tyrannis nenne ich *ἀδικία*“.

31,17 (23b 1) „wird-tun“: *ἀδικήσει, πράξει.* Der Gebrauch des hypothetischen Futurs, neunmal in diesem Kap., ist von Bonitz (Index 754a 55f.) durch viele Beispiele illustriert. Aber nicht nur dadurch (s. auch *οὐκέτι* 23b 35, 26b 25) ähnelt das 7. Kap. dem Stil von MM.

31,24 (23b 5) „wünscht“: *βουλόμενος*. Bei der üblichen Übersetzung kommt heraus: „was einer freiwillig tut, tut er mit Willen“. Man sieht also wieder, wie prekär es ist, bei Ar. vom Willen zu sprechen. „Wünschen“ ist zwar auch nicht ideal, aber auch wir sagen: sich oder anderen das Gute wünschen. Doch steht daneben: er will ihm nur Gutes, und auch wohl-wollen sagen wir. — Da Ar. hier schon die *βούλησις* einführt, entstehen in (A′) Wiederholungen.

31,26 (23b 7) „schädlich“: *κακόν*. Rhet. I 10, 1369a 2 *ἔστιν δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις· οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν.*

31,32 (23b 11) „gerecht handeln-Unbeherrschtheit“. Auch *δικαιοπραγεῖν* scheint zum erstenmal bei Ar. vorzukommen: Top. 118a 3, Rhet. 1373b 22, ferner wiederholt in EN I V X. Dazu in MM und EN *δικαιοπράγημα*. — Das von Spengel (s. o. zu 23a 36) beanstandete Sätzchen *καὶ μᾶλλον τῆς ἀκρασίας* bedeutet bei der üblichen Vertauschbarkeit von *ἕξις* und *ἕξις*-Träger *καὶ μᾶλλον τοῦ ἀκρατοῦς*. Und es bedeutet nichts anderes als was 23b 2—3 steht und 23b 35—36 leicht umgeformt wird.

32,3 (23b 18) „Dasselbe“. Das Argument könnte mit den ersten beiden Zeilen abgemacht sein, wie es in der Tat in MM 1188a 24—26 geschieht. Aber in EE steht nicht das logische Gerippe im Vordergrund. Es ist möglich, daß Platons besonders sorgsame Behandlung des *θυμός* (passim) die Darstellung verbreitert hat. Dazu würde z. B. passen, daß in Leges 863b 3 das Heraklitzitat durchschimmert (der Zorn ein *δύσερι καὶ δύσμαχον κτῆμα*) und Platon innerhalb der Strafgesetzgebung eine Mittelstellung des Zorns herausarbeitet (Leges 866d 5—867c 1)

32,4 (23b 18) „Unbeherrschtheit“ usw. An der entsprechenden Stelle von MM (1188a 26) heißt es: *ἔστι γὰρ ἀκρατῆ καὶ ἐγκρατῆ ὀργῆς εἶναι.* Auch in EN findet sich diese Form der Unbeherrschtheit: VII 2, 1145b 19—20; 6, 1148a 11; 7, 1149a 24—25.

32,6 (23b 20) „Niederhalten“: *κάθεξις*. Vom Atem gesagt in Pol. VII 17, 1336a 38; Parva Nat. 456a 16. Das Verbum EN IV 11, 1126a 20. Auch *κώλυσις* ist selten. Je einmal in Plato, Sophist. 220c 1 und Ar., Top. 161a 15.

32,9 (23b 22) „Heraklit“: VS 22 B 85. Angedeutet auch in EN II 2, 1105a 8, so wie in EE zitiert in Pol. V 11, 1315a 30. Über die vielverhandelte Bedeutung von *ψυχή* ergibt sich aus der Politik, daß Ar. „Leben“ verstand, denn er benützt Heraklit als Bestätigung dafür daß Tyrannengegner, wenn sie *διὰ θυμόν* vorgehen, *ἀφειδῶς ἑαυτῶν ἔχουσιν*. Wenig beachtet, doch von Rackham in Erinnerung gebracht Iamblich, Protr. 113, 1 P (nicht im aristot. Teil), der den Satz voll zitiert: „*θυμῷ*“ *γάρ φησι*, „*μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ χρηίζῃ γίγνεσθαι, ψυχῆς ὠνέεται.* — Bei den Nachträgen zu VS ist zu ergänzen: W. J. Verdenius, A psychological statement of Heraclitus, Mnemosyne 11, 1943, 115—121.

32,12 (23b 24) „dasselbe“: *τὸ αὐτό* P^b: *τὸ αὐτόν* M^b. Den Satz des Widerspruchs eindeutig herzustellen ist auf Grund dieser handschriftlichen Gegebenheiten kaum möglich. Evident ist nur, daß Susemihls Text (= M^b) der schlechteste ist; gewiß ist der substantivierte Infinitiv möglich, aber *αὐτόν* wird dann mehr als überflüssig. Vor allem aber kann man nicht sagen *πράττειν τὸ κατὰ τὸ αὐτό*. Mein Versuch beruht auf folgenden Überlegungen: das Element *κατὰ τὸ αὐτό*, hier in EE eigentlich nicht nötig, zeigt eben deshalb, daß jetzt im Gegensatz zu oben (23b 17) die genaue Formulierung des Satzes vom Widerspruch beabsichtigt ist. Man muß also Met. III 3, 1005 b 19 zugrunde legen: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*. Das hat auch Bonitz[1] 1844, 38 getan. In EE darf also das Element *ὁ αὐτός* nicht fehlen. Für das unmögliche *τὸ κατὰ* aber gibt es zwei Lösungen. Entweder, mit Bonitz, *καὶ κατὰ* zu schreiben oder, da Verderbnis eines ursprünglichen *καί* in *τό* schwerlich plausibel ist, das *τό* zu tilgen. Das Nebeneinander aber von *τὸ αὐτό* und *τὸ αὐτόν* am Anfang weist darauf hin, daß hier etwas ausgefallen ist, daß man es sich also zu leicht macht, wenn man *τὸν αὐτόν* schreibt (Sylburg u. a.). Also: *εἰ ἀδύνατον τὸ αὐτὸ* <*τὸν αὐτὸν*> ... *πράττειν ἅμα* [*τὸ*] *κατὰ τὸ αὐτό*. Daß *ἅμα* zu *πράττειν* gehört, zeigt die Met. Doch ist, wie gesagt, Eindeutigkeit nicht erreichbar, da das von mir entfernte *τὸ* ebensogut der Rest eines *τὸ* <*αὐτό*> sein kann; *αὐτό* kann leicht ausgefallen sein wegen des sofort folgenden *τὸ αὐτό*. Dann wäre zu lesen *εἰ δ' ἀδύνατον τό*<*ν*> *αὐτὸν* ... *πράττειν ἅμα τὸ* <*αὐτὸ*> *κατὰ τὸ αὐτό*.

32,16 (23b 27) „vieles“. Im 10. Kap. wird sich herausstellen, daß die „Entscheidung“ weder *θυμός* noch *ἐπιθυμία* noch *βούλησις* ist. Dort gebraucht Ar. dasselbe Erfahrungsargument: „Für vieles entscheiden wir uns auch ohne *θυμός*, *ἐπιθυμία*, *λύπη*, *βούλησις*“: 1225b 27. 31. 33 (*ἔνια* = *πολλά*).

32,19 (23b 30) „unmöglich“. Wünschen und Willentlichkeit ist nicht dasselbe, denn es käme das Gegenteil zu dem Erfahrungssatz von 23a 36 heraus; aus dem Satz „Unbeherrschtheit macht ungerecht“ würde „Unb. macht gerecht“. Die verkürzten Gedanken im einzelnen zu verfolgen ist nach der zwar etwas groben, im Ganzen aber zutreffenden Analyse von Aumiller 1898—1900 nicht mehr nötig.

32,24 (23b 33) „unbeherrscht wird“: *ὅταν γίνηται*. Solomon, Rackham *γένηται*. Unnötig wegen 23b 3 *γινόμενοι* und nicht etwa durch 23b 35 zu rechtfertigen, wo, wie *οὐκέτι* zeigt, pseudo-temporal gedacht wird.

Kapitel 8

32,34 (24a 1) „ist nachgewiesen worden" usw. Die Aufhebung der Gleichsetzung (23a 24) von Entscheidung und Willentlichkeit geschieht sehr flüchtig. Ich verstehe so: Auf Grund von *βούλησις* handeln, heißt willentlich handeln. Manche Augenblickshandlungen sind *βούλησις*-Handlungen, also sind manche dieser Handlungen willentlich (auch MM 1189a 33–36). Es gilt aber der Satz, daß Augenblickshandlungen nicht auf wohlüberlegter Entscheidung beruhen. Also beruhen manche willentlichen Handlungen nicht auf Entscheidung. Auf diese Weise rückt also Ar. die Entscheidung vom Bereich des Willentlichen, welches der weitere Begriff ist, weg. Wenn nicht alle willentlichen Handlungen auf Entscheidung beruhen, dann ist eben die Definition nicht erschöpfend. Für diesen ganzen Gedankengang ist also grundlegend, daß trotz gegenteiliger Hinweise in den Unbeherrschtheitsabschnitten des vorigen Kapitels, das *βουλόμενον* als *ἑκούσιον* gesetzt wird. Damit aber sind wir in der Lage, die textliche Schwierigkeit in 23b 39 (*ὡς οὐκ ἀκούσιον*) zu lösen. Trotz der eindringenden Interpretation von Rassow[1] 1858, 10–12 und deren Bestätigung durch Bonitz[2] 1859, 25–26, denen zufolge in b 39 gesagt sein müsse „daß das Handeln nach der *βούλησις* unwillentlich sei, wurde n i c h t bewiesen" (*οὐχ ὡς ἀκ.* oder *ὡς ἀκ. οὐκ*), halte ich die überlieferte Wortfolge für richtig: „es wurde bewiesen, daß dieses Handeln nicht unwillentlich ist". *οὐκ ἀκούσιον* ist eine vorsichtige Formulierung, durchaus am Platze, da sich ja in Kap. 7 – und auf diese Abschnitte geht der Rückverweis; vgl. auch 24a 38 – gezeigt hatte, daß der Unbeherrschte einerseits unter dem Zwang der Begierde steht (MM 1188b 9–11), andererseits aber willentlich = *βουλόμενος* handelt. Infolge dieser vorsichtigen Ausdrucksweise kann Ar. steigernd fortfahren: „es wurde eher bewiesen, daß das Handeln des *βουλόμενος* geradezu (*καί*, von Rassow und Bonitz nicht beachtet) willentlich ist. Im übrigen zeigt sich die Überspitzung durch die älteren Interpreten schon darin, daß es de facto auf das gleiche hinauskommt, ob man sagt: „es wurde nicht bewiesen, daß die *βούλησις* ein *ἀκούσιον* ist" (dann ist eben doch noch irgendwie damit zu rechnen, daß sie willentlich ist) oder „es wurde bewiesen, daß sie nicht unwillentlich ist" (das ist dann eine gemilderte Behauptung für „es wurde bewiesen, daß sie willentlich ist"). – Die von Rassow in dem auf *ἀπεδείχθη* folgenden doppelten *ἀλλά* gesehene Schwierigkeit hat Bonitz a. O. unter Verweis auf Phaedo 90b 5–6 beseitigt.

32,38 (24a 3) „besonders hervorgehoben": *δέδεικται μόνον*. Der Verweis geht auf 23b 30–36; 7–9. An *μόνον* hat zuerst Fritzsche Anstoß genommen indem er es in der Übersetzung wegließ. Dann hat Spengel (607) gemeint, es sei zwar schwerlich verderbt, aber nur dann verständlich, wenn *δέδεικται* eine schwächere Bedeutung habe als *ἀπεδείχθη*, was hier gewiß nicht der Fall ist. Apelts (²1902, 15) unglückliches *δέδοκται* geht in dieselbe Richtung. Susemihl denkt an *πρότερον*, Solomon tilgt *μόνον* hier, aber inkonsequenterweise nicht 24b 3. „Dies allein ist gezeigt worden" wäre natürlich sachlich falsch. Wir haben hier aber den auch sonst im Attischen gut bezeugten Gebrauch von *μόνος* = in besonderer Weise, prae ceteris, sehr oft mit Endstellung. Wenn Lysias (24, 9) sagt, der Ankläger scheine ihm die Größe der Armut des Beklagten *ἐπιδεῖξαι μόνος ἀνθρώπων* so heißt das nicht „nur er allein", sondern „besser als andere Menschen es könnten, in besonders eindrucksvoller Weise, unus omnium maxime". Und der Seher Teiresias ist nicht der einzige Mensch, in dem sich

Wahrheit findet, Soph. OT 299 (Jebb). Ebenso OC 261; Isocrates 14, 57; Plato, Symp. 220 a 2 u. a. Dasselbe gilt von EE 1224 b 3; an beiden Stellen ist *μόνος* mit dem Demonstrativ-Pronomen verbunden. S. a. zu 24 b 3 und 29 a 4.

32,39 (24 a 3) „plötzlich". MM I 17, 1189 a 33: vieles tun wir willentlich, bevor ein Durchdenken eingesetzt hat. EN III 4, 1111 b 9: plötzliches Handeln nennen wir zwar willentlich, aber nicht vollzogen auf Grund einer Entscheidung.

33,6 (24 a 7) „Durchdenken": *διανοούμενον*. Gemeint ist nicht, daß dieses Denken den ganzen Handlungsablauf begleitet, sondern es gilt MM 1189 a 24—31 (Paraphrase): die Entscheidung richtet sich auf Güter, auf die Mittel zum Ziel; diese sind aber nicht immer eindeutig wertvoll. Daher muß man über sie *πρότερον διανοηθῆναι*, und vorher mit sich zu Rate gehen. Dabei stellt sich dann heraus, daß ein bestimmtes Gut den Vorzug verdient, und so, nach Abschluß des Durchdenkens, kommt es zum Handeln.

33,7 (24 a 8) „vorantreiben": *προάγειν*. Eine Formel, die Ar. mit Platon gemeinsam hat. *λόγον* als Objekt kenne ich nur hier. Dazu Bywater im Poetik-Komm. zu 1448 b 22 (p. 128). Die in EE unterdrückte Voraussetzung, daß nämlich die bisherige Darstellung noch nicht ausreiche, findet sich in Pol. III 12, 1285 b 35. Ebendort als Objekt *τὸ λεγόμενον* (ähnlich EN 1098 a 22). Nächste Parallele Plato, Polit. 262 c 4—7: im Augenblick könne die Sache nicht voll geklärt werden, *ἐπιχειρητέον δέ τι καὶ σμικρῷ πλέον αὐτὸ προαγαγεῖν ἐπὶ τὸ πρόσθεν σαφηνείας ἕνεκα*. Das von Ar. angekündigte Ende des Gedankengangs wird wohl am Anfang des 9. Kapitels bezeichnet (1225 a 36), den eigentlichen Abschluß aber gibt erst die endgültige Tugenddefinition am Ende des 10. Kapitels (1227 b 5).

33,10 (24 a 9) „unter Zwang": *βίᾳ*. Nun wird, parallel zu MM, das Thema „Zwang" in die Problematik der Willentlichkeit eingebaut. Bis zum Schluß von Kap. 8 (25 a 36 *τέλος*). Die Parallelen in Band 8, 234. Ebd. 240—241 die Auseinandersetzung mit Walzer, dessen Ausführungen (107—126), soweit sie EE betreffen, durchweg zu vergleichen sind. — Wo im folgenden *δοκεῖ* steht, z. B. 24 a 9. 13. 36, geht das meistens nicht, wie in Kap. 7, auf frühere Logoi, sondern ist gegenwärtiges Raisonnement des Ar. Man merkt es auch an der Geschlossenheit der Gedankenführung. Andererseits ist auch in Kap. 8 nicht allzu selten zu sehen, daß wir uns noch auf „sophistisch" bearbeitetem Gelände befinden.

33,18 (24 a 14) „Überredung": *πειθοῖ*. Der Gegensatz zu *βίᾳ* ist wiederholt von Platon formuliert, Rep. 548 b, Leges 722 b 6 u. a. Bei Ar. findet sich dies in den anderen Ethiken nicht, sondern nur Met. 1009 a 17. Was mit *πειθώ* gemeint ist, sieht man aus 24 a 38—b 2. Der Vorgang des Überredens ist ein Gespräch in der Seele, aber auch an die *πειθώ* des Gesetzgebers darf man denken.

33,20 (24 a 16) „Stein". Vielleicht aus den logischen Schriften. Band 8, 242; 21, 10.

33,21 (24 a 18) „in diesen Richtungen": *τοῦτο* einhellig überliefert; gemeint ist „nach oben-unten". Ar. pflegt statt *φέρεσθαι* (= *κινεῖσθαι*) *κύκλῳ* auch *κύκλον*, *φοράν* u. a. zu sagen. Obwohl Fritzsches und Spengels (607) *ταῦτα* zunächst besticht, gebe ich *τοῦτο* als der lectio difficilior den Vorzug. Auch Bekker ändert nicht.

33,23 (24 a 18) „Tendenz": *ὁρμή*. Auch 24 a 22. 33. b 8. 9. 12. Über die MM und EE gemeinsame, in ihren Wurzeln platonische Impuls-Lehre siehe Band 8, 202—205 und

257; 24, 2. Zur Tendenz des Feuers ebd. 205; 14, 1 u. 204; 13, 13. — *φύσις* und *ὁρμή* nebeneinander Met. V 23, 1023a 8: *τὸ ἄγειν κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἢ κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμήν*.

33,26 (24a 21) „bei Belebtem": *ἐπὶ ἐμψύχων*. MM 1187b 7 *οὔτε γὰρ ἀψύχων οὐθὲν . . . οὔτε τῶν ἐμψύχων . . . ἔξω ἀνθρώπων*. Deshalb, und weil es auch gleich nachher in EE (24a 27) *ἐν ἀνθρώπῳ* heißt, halte ich Fritzsches *ἐπὶ* <*τῶν*> für unnötig. Daß aber „das Belebte" gegenüber „Tier" der weitere Begriff ist, indem auch Pflanzen und der Himmel beseelt sind (De caelo 285a 16—18; a 29) zeigen Ausdrücke wie *τὸ τῶν ἐμψύχων καὶ τὸ τῶν ζῴων γένος* (Phys. 259b 2; 265b 34). Das *ἀψύχων* der Aldina ist bloße Konjektur.

33.28 (24a 22) „die ihnen einwohnende": *τὴν ἐν αὐτῷ ὁρμήν* = 24b 7. 9. Nicht *ἐν αὐτοῖς*. Bonitz[3] 1866, 796[9]. Zur Sache EN 1110a 1. 16. b4. 10. 11a 23.

33,29 (24a 23) „nun": *μέν* ohne *οὖν*. In EN fehlt das *οὖν* z. B. 1168b 15 ($K^b M^b$). In EE 1235a 29 hat Susemihl es zu Unrecht ergänzt, in 1242a 2 dagegen findet er das Fehlen nicht anstößig.

33,37 (24a 29) „dann wenn": *ἀλλ'ὅταν ἤδη διὰ λογισμὸν πράττοντα* ist überliefert. Man hat entweder die Konjunktion (Jackson, Bender, Susemihl) oder das Verbum (Fritzsche, Spengel) geändert. Sachlich ist festzustellen, daß das Tier nicht mit Überlegung handeln kann. Zwar rechnet Ar. wie Plato (Polit. 263d 4) mit einer Art von Phronesis bei den Tieren, z. B. in der Tiergeschichte, 488b 15; in EN VII 7, 1141a 27; in Met. 980b 22. Aber diese Phronesis involves no logos, bemerkt Ross mit Recht zur Stelle und aus 980b 27 sieht man gleich, daß der *λογισμός* dem Menschen vorbehalten ist. Wenn man also die Überlieferung läßt, so würde Ar. fälschlich (EN VI 2, 1139a 20) behaupten, daß auch Tiere bewußt handeln, wenn sich die Überlegungsfähigkeit in ihnen entwickelt hat. Daran ändert auch nichts das paläographisch elegante *ὅταν* <*ᾖ*> *ἤδη*. Auch *ὅταν ᾖ πρᾶττον* hilft nicht; dann hat man zwar die Tiere los, aber nicht *εἶναι* mit Partizip, was zwar auch bei Platon und Ar. vorkommt, wofür ich aber hier keinen Grund sehe. *ἀλλ'ὅταν ἤδη πραττόμενα* schlägt Fritzsche vor und stützt die fehlende Copula durch EE 1242b 26. Ich meine, man sollte das für Ar. so charakteristische *ἀλλ' ὅταν ἤδη* (z. B. EE 1240b 33) nur im Notfall antasten. Ich schlage Beibehaltung vor, mit *πράττωνται* (sc. *αἱ πράξεις*); vgl. EN 1110a 13.

33,38 (24a 30) „Bekanntlich". Der Gedankengang, zunächst bis 25a 2, wo ein Einschnitt markiert ist, läßt in seiner, die Dinge immer wieder umkreisenden, Anlage deutlich das Intrikate, kaum, und auf keinen Fall in einem einzigen Anlauf zu Bewältigende des *βίᾳ* Problems erkennen. Aus allen drei Ethiken kann man ablesen, daß es das Phänomen von Beherrschtheit und Unbeherrschtheit gewesen ist, an dem sich zuerst die Schwierigkeit der sokratischen Position offenbarte. Der Beherrschte und der Unbeherrschte sind das Paradebeispiel (dies steckt in *μόνοι* 24b 3). Nach dem Einschnitt (25a 2) wird das Hin und her fortgesetzt und erst 25a 36 (*ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἔχει τέλος*) kehrt Ar. zu 24a 7 zurück: ist Willentlichkeit = Handeln *κατὰ διάνοιαν*?

Zunächst das Argument 24a 30—b 2: Es sieht so aus als sei das Handeln der beiden nicht-willentlich, weil in beiden Fällen Zwang am Werk ist. Aber andererseits zeigt sich auch beidemale ein Element von Willentlichkeit: beim Unbeherrschten, weil da die Unlust doch zurücktritt, beim Beherrschten, weil die Selbst-Überredung ein rationales Element hereinbringt. Freilich beim Unbeherrschten wiederum gibt es diese

Selbstüberredung nicht. Denn er wird von der Begierde getrieben, diese aber überredet nicht, da sie des dazu erforderlichen Logoselements entbehrt. ⟨Also handelt der Unbeherrschte nicht überredet, also nicht willentlich⟩.

34,2 (24 a 33) „Person". So versuche ich *αὐτὸς ἕκαστος* wiederzugeben. Der Ausdruck, immer mit dieser Reihenfolge der Pronomina, ist häufig im Griechischen, z. B. Herodot III 82, Thuc. VII 70, 3. Hier in EE sind es zwei Personen, aber wegen des in ihrem Inneren sich abspielenden identischen Vorgangs (*βία*) ist es eine Person und man darf nicht mit Spengel, Rackham *ἑκάτερος* schreiben oder *ἕκαστος* (Spengel) streichen. Sobald die Verschmelzung von zwei Personen zu einer nicht mehr durch *αὐτὸς ἕκαστος* betont wird, tritt das übliche Pronomen in seine Rechte (24 b 10). 24 b 9—10 haben wir wieder die Verschmelzung: *καθ'αὑτόν*, wo Spengel ein falsches *κατ'αὐτούς* herstellt.

34,3 (24 a 33) „entgegengesetzt". Die besonders kräftige Sperrung von *ἐναντίος* und *αὑτῷ* ist oft bei Platon zu beobachten: Prot. 339 b 9; Symp. 177 d 6; Phileb. 58 b 3. *ἐναντίος αὑτῷ* aber ist so viel wie *τῷ λόγῳ*, denn dies ist eine Grundlehre des Ar., daß der „Geist" der eigentliche Mensch ist.

34,4 (24 a 34) „wird behauptet": *φασίν*. Walzer 22 macht es plausibel, daß hier eine „auf der platonischen Lehre beruhende akademische Erörterung" kenntlich werde. Mit wunderbarer Plastik schildert Platon (Rep. 439 e 6) den in EE angedeuteten Konflikt: „Leontios, der Sohn des Aglaion, sah auf dem Richtplatz einige Leichen liegen; er hatte die Begierde hinzuschauen, ärgerte sich aber zugleich über sich. Eine Weile rang er mit sich und zog sich den Mantel vors Gesicht. Schließlich aber wurde er von der Begierde überwältigt, riß die Augen auf und lief hin". Und gleich darauf (440 a) heißt es, man könne immer wieder beobachten, *ὅταν βιάζωνταί τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι, λοιδοροῦντά τε αὑτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὑτῷ*. Man beachtet im allgemeinen nicht, daß Ar. gerade da wo er seine Seelen- und damit Tugendteilung entwickelt, von dem Paradebeispiel (der Beherrschte-Unbeherrschte) ausgeht: EN I 13, 1102 b 13–27.

34,5 (24 a 35) „vom Genuß": *ἀπὸ τῶν ἡδέων, ἐπιθυμῶν* lese ich mit Bekker, denn *ἡδεῖς ἐπιθυμίαι* sind unerhört (*ἀπὸ τῶν ἡδέων ἐπιθυμιῶν* codd.). Fritzsches *ἀπὸ τῶν ‹τῶν› ἡδέων ἐπιθυμιῶν* sieht einfach aus, aber da hatte Sylburg das feinere Sprachgefühl (*τῶν τοῦ ἡδέως ἐπ.* oder *τῆς τῶν ἡδέων ἐπιθυμίας*); indes spricht gegen ihn die Paläographie.

34,12 (24 b 1) „bewegt sich": *ἄγει*. Der intr. Gebrauch (= gehen) ist im Attischen üblich. Wie auch bei *προάγειν*. Menanders *πάραγε*. Apelts ([2]1902, 15) *ἄγεται* (auch Solomon, Rackham) wäre nicht nur unnötig, sondern falsch, da gerade in diesem Zusammenhang ein Passiv ausgeschlossen ist.

34,17 (24 b 2) „Daß nun" usw. Diese Zusammenfassung berücksichtigt nur den ersten Teil des vorhergegangenen Komplexes (24 a 30—36), wo das Handeln unter Zwang, also das nicht-willentliche, im Vordergrund gewesen war. Sie leitet, wie so oft bei Ar., gleich über zu dem folgenden, gegenteiligen Argument (24 b 5—15) und hält die Diskussion weiterhin offen, indem wir darauf aufmerksam gemacht werden, daß von Zwang in der Menschenwelt nur infolge der Ähnlichkeit mit dem Unbeseelten gesprochen worden sei, das *ἀκούσιον* also nicht definitiv aufgezeigt worden

ist. Damit ist weiterer Diskussion in genügender Weise freie Bahn gegeben und die Zusammenfassung brauchte nicht auch noch ausdrücklich vom zweiten Teil des voraufliegenden Arguments zu sagen, daß dieser nichts Endgültiges über das *ἑκούσιον* ergeben hatte. Das neue Argument aber (24 b 5—15) greift auf etwas als ganz sicher Angesehenes zurück, nämlich auf die in 24 a 23 gegebene Scheidung von *κίνησις* (*ἀρχή*) *ἔξωθεν* und *ἔσωθεν*. Die einzelnen Gedankengruppen in Kap. 8 sind nicht in sich abgeschlossene, autarke Gebilde, sondern sie wirken ineinander hinein. Ein Gedanke taucht in gleitendem Übergang auf, wird aber nicht sofort in seine letzten Konsequenzen verfolgt, sondern sozusagen zunächst liegengelassen um dann später voll in die Diskussion eingesetzt zu werden.

34,17 (24 b 3) „auffallender Weise": *μόνοι*. Wenn Jackson[5] 1913, 298 *μόνον οὐ* vorschlägt, so ist dies wohl durch die Bemerkungen oben zu 24 a 3 und 30 erledigt; außerdem wäre das leicht Ironische, das, soweit ich sehe, immer in *μόνον οὐ* liegt („man möchte schon beinahe sagen, sie handeln unter Zwang") hier gewiß nicht am Platze. Auch *μόνον* genügt nicht, wie schon Rieckher mit Recht bemerkte („daß sie lediglich dem Anschein nach — *δοκοῦσιν* = *φαίνονται* — unter Zwang handeln"). Bei den Beispielen im Bonitz-Index (203 a 7—16) ist immer der Gegensatz in der Nähe. Dies auch gegen Apelts ([2]1902, 15—16) schiefe Verteidigung von *μόνοι* = allein. — Weil der Beherrschte und der Unbeherrschte das Paradebeispiel sind, streitet man gerade um sie so heftig (24 a 32).

34,19 (24 b 4) „Ähnlichkeit": *καθ'ὁμοιότητα* geht auf *ὁμοίως* 24 a 20. Ich zweifle, ob nicht zu schreiben ist *τῷ* (statt *τοῦ*) *βίᾳ*.

34,20 (24 b 5) „dargelegt": über die beiden Typen ist das Entscheidende bereits 24 a 31—32 (*διό*) gesagt; über *ἄψυχα* — *ἔμψυχα* 24 a 20—30.

34,21 (24 b 5) „Indes ... widerlegt". Ich behandle gleich den ganzen Satz. *οὐ μὴν ἀλλά*, im Attischen beliebt, bei Ar. selten, wirkt lebhaft: „Die beiden Typen scheinen nicht-willentlich zu handeln, doch nein!" — *εἴ τις προσθῇ* behalte ich gegen Spengels *προσθείη* bei, weil Eindeutigkeit nicht zu erreichen ist: MM 1186 a 6 *εἴ τις ῥίπτῃ* II^2, 1199 b 36 falsches *εἴη* (K^b) statt *ᾖ* usw. Kühner-Gerth 2, 474[1], wo Plato, Rep. 579 d 9 zu notieren wäre. Newman, Komm. zur Politik II 227. Sachlich: dem Satz „die beiden handeln nicht-willentlich" soll das beigefügt werden, was bei dem *διορισμός* beigefügt war, nämlich *ὅταν ... κινῇ* (24 a 22—23); *διορισμός* nicht „Definition", sondern quaestio, disputatio (Bonitz, Index 200 b 15). — *κἀκεῖ* geht genau auf 24 a 34. 36; b 3 (*βίᾳ*); Komma nicht vor, sondern nach *κἀκεῖ*. Also: wenn man versucht, den im Bereich des Unbeseelten geltenden Zwangsbegriff, durch bloße Ähnlichkeit verführt, „auch dort", nämlich beim Menschen anzuwenden, kommt das Gegenteil zu 24 b 3 heraus. — Zu *ἐκεῖ* siehe z. B. auch Plato, Theaet. 172 b 2; Polit. 280 a 5. — Der Fall, daß auch auf den Menschen von außen eingewirkt werden kann, z. B. durch Tyrannenbefehl (EN III 1, 1110 a 5) bleibt jetzt unberücksichtigt.

34,27 (24 b 9) „eigener": *καθ'αὑτόν*. Auf Spengels *κατ'αὐτόν* oder gar *καθ' αὑτήν* einzugehen lohnt nicht; sein weiterer Vorschlag *κατ'αὐτούς*, zeigt, daß er sich nicht bewußt war, daß der Beherrschte und der Unbeherrschte hier wieder als Einheit gesehen sind.

34,28 ff. (24b 10) „in Besitz hält": ἄμφω γὰρ ἔχει. Soweit ich sehe, ist dieses Sätzchen seit Fritzsche durchweg falsch verstanden worden: (homo continens et incontinens) habet utrumque, et cupiditatem et rationem. „Denn beide haben beides" (Rieckher). They have both tendencies (Solomon) usw. Aber was das in diesem Zusammenhang bedeuten soll, hat niemand zu erklären versucht. Und doch ist der Sinn eindeutig nicht nach 24b 29 zu bestimmen, sondern nach den Ausführungen in Met. V 23 über die Kategorie des ἔχειν. 1023 a 8: τὸ ἔχειν bedeutet u. a. τὸ ἄγειν κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν. 1023 a 23: der Ausdruck ἔν τινι εἶναι wird in denselben Bedeutungen gebraucht wie ἔχειν. Ar. hat in EE allen Grund den Begriff des inneren Impulses gegenüber dem äußeren Anstoß zu profilieren. Und so erklärt er ἐνοῦσα ἄγει durch das kleine Sätzchen: Von einem „drinnen" darf man sprechen, weil der Impuls beide, den Unbeherrschten und den Beherrschten, „hält". So ist z. B. das Fieber im Menschen, d. h. es hält ihn gepackt (1023 a 10). ὁρμή ist in diesem Abschnitt gleich ἀρχή. Wir wissen ja, daß der Mensch die ἀρχή seines Handelns ist.

34,29 (24 b 11) „des Vorgetragenen": διά γε ταῦτα. Die Tatsache allein, daß der Anstoß innen ist, genügt Ar. für seine Schlußfolgerung. Das βίαιον ist gegen die Natur (De caelo III 2, 300 a 21–23; Phys. IV 8, 215 a 1; Met. V 5, 1015 a 26–33). Aus dem Begriff der οἰκεία κίνησις in De caelo ergibt sich, daß κινεῖσθαι βίᾳ = ἔξωθεν κινεῖσθαι ist (EN 1110 a 2).

34,32 (24 b 13) „die Hand". Dasselbe Beispiel, in ähnlicher Kurzform EN V 10, 1135 a 27. Band 6, 424; 112, 9.

34,36 (24 b 15) „Übrigens": ἐπεί. Dies ist überliefert und nicht (Susemihl) ὅτι. Es ist das Konzessive ἐπεί (Bonitz, Index 266 a 55, Kühner-Gerth 2, 461 A. 1), nicht das begründende. So auch 25a 13; 31a 12; 36 b 15; 46a 8. Rassow[1] 1858, 12 bemerkt mit Recht, daß kein begründender Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen besteht, aber sein ἔτι ist falsch. Schlagend z. B. De gen. an. 756 b 26, wo Aubert-Wimmer ebenfalls zu Unrecht geändert haben. Sachlich: Das Argument b 15–21 hat seine Wurzel in 24 a 36. Dort war vom Unbeherrschten behauptet worden, seine Unlust sei geringer, was sich gleich darauf, sophistisch, zu οὐ λυπηρῶς (a 38) verstärkt hatte, so wie aus der Gradbezeichnung μᾶλλον ἑκών (a 38) gleich οὐ βίᾳ geworden war. Von einer Unlust des Beherrschten war dort noch keine Rede. Jetzt dagegen werden sie unter dem Gesichtspunkt Lust-Unlust beide zusammen betrachtet. Beide empfinden beides. Woraus sich ergibt, daß eine Entscheidung über Willentlichkeit oder Zwang auch von dieser Seite nicht möglich ist, etwa unter Rückgriff auf die Gleichung λυπηρόν = βίαιον.

34,36 (24 b 16) „ist anwesend": ἔνεστι. Das Verbum schon 19 b 40, dann 24 b 9. 30. 31, weiterhin in EE noch sechsmal; auch in MM häufig (5 mal). In EN nur in B. VII (3 mal, 1145 b 23. 47 a 32. 54 b 22). Kommt das von Platon, dem Entdecker des „Innen"? Vgl. Phaedo 73 a 9; Rep. 518 c 5.

35,5 (24 b 21) „also". Diese Schlußfolgerung ist nur dadurch möglich, daß aus dem vorigen Argument nur die Unlust, also das βίαιον, herausgegriffen wird; darum auch ποτέ. Im vorigen Argument erschienen die beiden Typen als eine Person, jetzt werden sie wieder auseinandergestellt. Begierde und Rationales geraten in Kampf und Niederlage. Das aber sind Akte der Gewalt, der βία. Beim Beherrschten verdrängt (ἐκκρούειν bildhaft, in allen drei Ethiken, auch sonst bei Ar. und schon bei

Platon) das Rationale die Strebung, beim Unbeherrschten ist es umgekehrt. Leges 626e 4: *πόλεμος ἐν ἑκάστοις ἡμῶν.*

35,5 (24b 22) „handeln“: *ποιεῖν.* Aus stilistischen Gründen, da *πράττειν* vorhergeht und folgt, wie z. B. Demosthenes 8, 2 u. a. MM 1188a 1 *ὅσα μὴ ἑκόντες πράττομεν, ἀναγκαζόμενοι ποιοῦμεν,* welch letzteres Bekker gegen alle Hss in *πράττομεν* geändert hatte, was Susemihl nachdruckt. Siehe Band 8, 238; 20, 11.

35,9 (24b 25) „übertragen sie“. Zunächst zum ganzen Abschnitt 24b 24—36. Jetzt gibt Ar. die Lösung, indem er die gegnerische Position, nämlich Übertragung einer Erkenntnis, die nur für Teile der Seele gilt, auf das Ganze, zurechtrückt. Basis ist die platonische Seelenzweiteilung (Band 8, 163; 6,4). Was übertragen die Gegner? Die Erkenntnis, daß in einem Teil der Seele Kampf, Niederlage, „unter Zwang“ stattfindet (*τοιοῦτον*). Wie kommt es, daß man von Seelenteilen sagen darf. sie handelten nicht-willentlich (*τοῦτο λέγειν* b 26), wo doch Anstoß von außen und somit die Möglichkeit von Zwang nicht vorliegt? Die Antwort liegt in *κεχωρισμένα* (b 24): gewiß ist die Seele ein Inneres, aber partiell betrachtet wirkt die eine Kraft, von der anderen aus gesehen, *ἔξωθεν.* Es gibt also innerhalb der Seele ein merkwürdiges „außen“, und damit Anstoß von außen und Zwang. Sobald man aber die Seele als Ganzes betrachtet, ist sie nur noch als Innenwelt anzusehen und da gibt es dann keine Instanz „von außen“ mehr, die etwa in der Lage wäre die Seele als Ganzes „hinauszustoßen“; weder der Beherrschte noch der Unbeherrschte handeln also unter Zwang, sobald man sie als Inhaber der ganzen Seele betrachtet. Da aber „unter Zwang“ = *παρὰ φύσιν* ist (De caelo 300 a 23 *τὸ δὲ βίᾳ καὶ παρὰ φύσιν ταὐτόν*), „nicht unter Zwang“ = *κατὰ φύσιν,* so ergibt sich: a) jeder von beiden (oder jedes von beiden *μόρια,* s. u.) handelt gegen die Natur (weil zwar innen, aber doch „von außen“ gezwungen); b) jeder von beiden handelt *κατὰ φύσιν* (insoferne die ganze Seele *ἑκοῦσα* = *μὴ βίᾳ* ist). Das mögliche Bedenken aber, ob man überhaupt von einem Vorgang in uns sprechen dürfe, beseitigt Ar. durch den ausführlichen Nachweis, daß die in den streitenden Seelenteilen wirksamen Kräfte von Natur in uns sind. — Man bemerkt leicht, wie der ganze Abschnitt mit dem Satze steht und fällt, daß die Seele willentlich handle. Leges 904c 5 *μεταβάλλει μὲν τοίνυν πάνθ' ὅσα μέτοχά ἐστιν ψυχῆς, ἐν ἑαυτοῖς κεκτημένα τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν.* — Nun das Einzelne:

35,10 (24b 25) „ein Teilstück“: *τῶν ἐν ψυχῇ τι.* Solomons Änderung *<ἐπὶ>τῶν* ist nicht möglich. Er will offenbar die zwei Teile, von denen dauernd die Rede ist, hereinbringen. Aber da es sich bei beiden um dasselbe Factum, nämlich Zwang, handelt, kann Ar. zwei in einen (*τὶ*) zusammenziehen. Außerdem ist der ganze Ausdruck stereotyp (s. o. zu 14b 11) und das *τὶ* kann nicht zu *τοιοῦτον* genommen werden; es folgt ja auch gleich *τῶν ἐν ἐκείνοις τι.* Hätte Ar. mit *ἐπί* formulieren wollen, so war nur *ἐπὶ τῶν μορίων* möglich und das folgt auch gleich.

35,11 (24b 27) „die Seele als Ganzes“: *ὅλη.* Über das Problem der Gesamtseele De an. I 5, 411a 26—b 27. Auch Platon rechnet mit Ganzheit und Teilen, Rep. 518c 8; die Seele des tyrannischen Menschen — *ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς* 577e 2 — kann am wenigsten *κατὰ βούλησιν* handeln. Daneben steht, daß gerade die edelsten Teile dieser Seele am wenigsten frei sind, 577d 3. — Die Sache wird sehr gut illustriert durch Plato, Phaedr. 237d 6—e 2.

35,14 (24b 29) „von Natur gegeben“: *φύσει ὑπάρχει, ἐπεί.* So lese ich statt *φύσει ἄρχων ἔτι* (M[b] *ὅτι*). Susemihl notiert *ἔτι, ὅτι* fälschlich zu b 31. Kritisch behandelt von Bonitz[1] 1844, 38–39 und Rassow[1] 1858, 12–13. Bonitz beläßt *ἄρχων* und ersetzt nur das unverständliche *ἔτι* durch *ὅτι*. Rassow stellt demgegenüber mit Recht fest, daß der herrschende logos zwar eine durchaus geläufige aristotelische Vorstellung, hier aber, von der Grammatik ganz abgesehen, sinnlos ist: der logos ist herrschend (und die *ἐπιθυμία*?), weil er von Natur in uns hineinkommt? Rassows *ὑπάρχει* ist notwendig und paläographisch überzeugend, denn nach *φύσει* konnte *ὑπ* — leicht ausfallen. *ὅτι* dagegen übernehme ich nicht, wegen 24b 15 (s. o.). Und auch sachlich ist nun alles in Ordnung, denn es ist nur eine scheinbare Tautologie: der logos und die Begierde ist gegeben, weil er in uns sein wird, bzw. weil sie in uns ist. Man muß den Zusammenhang beachten. Ein innerer Kampf findet statt, weil logos und Begierde nicht von außen kommen, sondern von Natur da sind — und daß sie von Natur in uns sind, dies wird in dem *ἐπεί*-Satz begründet.

35,16 (24b 30) „einstellen wird“: *ἐνέσται.* Pol. VII 15, 1334b 22–25 (I 2, 1252b 32). Leges 653a 5–9: Lust und Unlust sind die ersten Eindrücke im Kindesalter und im Zusammenhang damit entsteht Tugend und das Gegenteil. Die Phronesis dagegen — da muß man zufrieden sein, wenn sie auch erst im Alter kommt. Inhaltlich haben diese Gedanken übrigens nichts mit Ar. dem Physiker zu tun, wie Fritzsche durch seinen Verweis auf Phys. II 1 und Met. V 4 meint, sondern mit dem Biologen: De gen. an. V 1, 778a 16–28.

35,23 (24b 35) „jeder von beiden gegen“: *μὴ κατὰ φύσιν ἑκάτερος.* Der Satz faßt alles Vorhergegangene zusammen. 1) Es gibt ein Handeln *παρὰ φύσιν* (b 26 *τοῦτο = ὅτι ἄκων, βίᾳ, παρὰ φύσιν πράττει*). 2) Es gibt ein Handeln *κατὰ φύσιν* (b 28 *βίᾳ δ' οὐδέτερος*). Man darf also *μὴ κατὰ φύσιν = παρὰ φύσιν* nicht antasten. Spengel (607) kann den Sinn des Ganzen nicht verstanden haben, wenn er lakonisch erklärt: grammatica *οὐ* requirit, sensus negationem respuit, scribendum *μέν*. Die erste Behauptung wird durch Stellen wie 24a 10, b38 ; 25b 6 widerlegt und die Stellung von *μέν* wäre alles andere als einwandfrei. Undiskutierbar wieder Apelt[2] 1902, 16 *ὥστ'<εἰ>μὴ — ἁπλῶς* (*ἄλλως*?). Ernst zu nehmen ist Susemihls *<πῶς> 'μή*(s. 25a 12), offenbar weil er zu *ἁπλῶς* einen Gegensatz erwartet. Aber dann wäre *ποτέ* näherliegend wegen 24b 23 oder aus paläographischen Gründen *πῇ*, welches oft in Gegensatz zu *ἁπλῶς* steht. *ἁπλῶς* verlangt aber nicht immer eine Partikel als Gegensatz: EN 1110a 18 *ἑκούσια δὴ τὰ τοιαῦτα, ἁπλῶς δ' ἴσως ἀκούσια* (Ähnlich Phys. 192b 22). Nun hat Bonitz[1] 1844, 39–40 *ἑκάτερον πράττει* gefordert, nämlich *μόριον*, wegen 24b 26 (von den Teilen darf man sagen, daß sie, d. h. jeder von beiden, gegen die Natur handeln). So einleuchtend diese geringfügige Änderung wäre, glaube ich doch, daß Ar. sehr wohl an das folgende *ἑκάτερος*, das auf *οὐδέτερος* (b 28) zurückgeht, angleichen konnte, denn die Geneigtheit des Seelenteils zu Begierde oder Überlegung ist *πάθος* oder *ἕξις*. Davon aber konnte Ar. jederzeit zu deren Träger übergehen.

35,26 (24b 36) „Dies also“. Weil Ausfall von *αὗται* nach *αὐτήν* plausibel ist, ziehe ich Bonitzens ([1]1844, 40) ersten Vorschlag *αὗται μὲν οὖν αἱ* seinem zweiten, nämlich *ἀπορίαι <αὗται>* (b 37) vor, den Susemihl irrtümlich Bussemaker (1850) zuschreibt.

35,29 (24b 39) „und willentlich“. Wie nicht selten, so gehen auch hier in den Hss *ἑκών* und *ἄκων* durcheinander. Das Richtige ist durch Bonitz a. O. mit reicher Be-

gründung hergestellt, Spengel (607) stimmt damit, ohne Begründung, überein und der emendierte Text ist seither mit Recht überall angenommen.

35,32 (25a 1) „begegnen": ἀπαντᾶν. Non significata ea re cui occurritur. Durch Bonitz (Index 73a 1) sind Fritzsches Bedenken gegen diese Konstruktion hinfällig geworden. Nach Top. 178a 5 (δῆλον – πῶς ἀπαντητέον) wäre wohl statt ὡς zu schreiben πῶς.

35,33 (25a 2) „auf eine andere Weise". Das folgende, bis zum Schluß des Kap., steht dispositionell an derselben Stelle wie in MM; in beiden Ethiken folgt die Behandlung der διάνοια. Inhaltlich aber berühren sich die beiden höchstens insofern sie die Einwirkung des Lustvollen (Eros) berücksichtigen; MM umfaßt nur 10 Zeilen; die Parallelen Band 8, 234. Dagegen stehen sich EE und EN näher (Band 8, 242; 22, 1). EN zeigt aber größere Entschiedenheit im Terminologischen; den Begriff „Handlungen mit Mischcharakter" und den καιρός kennt EE nicht. Außerdem ist in EN der in EE nicht selten mißliche Pronominalgebrauch (τοιοῦτος usw.) durch das „Leben" ersetzt.

35,34 (25a 3) „ohne Zwiespalt". Plato, Phaedr. 237d 9: „Diese beiden (Begierde und das Geistige) sind in uns bald in Eintracht, bald in Zwietracht. Und einmal siegt diese, dann wieder jenes".

35,36 (25a 5) „aber". Spengels (608) πράττουσι (part.) πληγαί und Rackhams ἀλλὰ . . . πράττουσι zerstören grob die schöne Inkonzinnität.

36,2 (25a 9) „Einerseits – Zwang". Dieser Satz enthält nur eine wirkliche Schwierigkeit, nämlich ein sinnloses, schon von Casaubonus gerügtes, aber nicht emendiertes δεῖ (a 10). Die harte Konstruktion ist gleichwertig einem τῶν γὰρ τοιούτων ἐφ' αὑτῷ ὄντων ὅσα πράττει usw. Nun muß man sich klar machen, was in τοιούτων zusammengepreßt ist. Wenn Spengel (608), von der lateinischen Übersetzung verleitet, ὑπάρξαι in πρᾶξαι ändert, so kommt Unmögliches heraus: Wenn immer es bei ihm steht etwas von „derartigem" zu tun oder nicht, so tut er das was er als Nicht-βουλόμενος tut, willentlich. Spengel bezieht also das Pronomen auf die schlechten, unlustvollen Handlungen von a 4. In Wirklichkeit sind die Mißhandlungen usw. von a 5 gemeint. Dann ergibt sich Sinnvolles: Ich stehe vor der Alternative, ob ich Schlechtes tun und unbehelligt bleiben soll oder ob ich es nicht tun und dafür (vom Tyrannen z. B.) den Tod (Theaet. 176 d 8 πληγαί τε καὶ θάνατοι) erleiden soll. In dieser Situation ist eine ἐκτός-Instanz, der Tyrann. Damit ist Gewalt, und damit Unfreiwilligkeit gegeben. Aber so einfach ist es nicht, denkt Ar. Es ist nicht nur vom Tyrannen abhängig, ob ich den Tod erleiden oder Schlechtes tun soll; ich bin vielmehr auch selbst engagiert. Also: Wenn es bei mir steht, ob „ein solches oben erwähntes Leid" über mich kommt, das zu vermeiden ich gezwungen zu sein behaupte (φασίν a 6), dann ist ein Moment von Freiwilligkeit in dem Ganzen und die Handlung kann als willentlich betrachtet werden. Legt man aber entscheidendes Gewicht auf die andere Seite, den Tyrannen, das ἔξωθεν, so ist Zwang, also Nicht-willentlichkeit im Spiel. ὑπάρξαι darf also unter keinen Umständen geändert werden (Solomon folgt wieder Spengel). Zur Beseitigung aber des falschen δεῖ sind viele Vorschläge gemacht worden, doch keiner schauerlicher als Apelts ([2]1902, 16) δέει. Ich weiß keinen besseren als den der Camotiana, nämlich δή (oder ἤδη), zudem Verwechslung von δή und δεῖ gleich wieder folgt (a 16). Damit ist auch dem

Genüge getan, was Bonitz[1] 1844, 40—41 durch Streichung des *δεῖ* oder Ersetzung durch *καί* (beides paläographisch bedenklich) gefordert hatte.

36,9 (25a 13) „Wobei“: *ἐπεὶ καί*. Wieder das konzessive, nicht das begründende *ἐπεί*. S. o. zu 24b 15.

36,10 (25a 14) „zum Beispiel“. Dem Zusammenhang nach muß es sich um etwas recht Harmloses handeln, nicht etwa um eine Polyphem-Situation (Odyssee 9, 416). Sehr gut verweist Rackham — ähnlich H. Jackson [4]1912, 302 — auf eine Art Blinde-Kuh-Spiel. Siehe RE III 2068 unter *χαλκῆ μυῖα*: „Einem werden die Augen verbunden, die anderen umschwärmen ihn, indem sie ihn mit Peitschen schlagen; er sucht einen zu greifen, der dann an seine Stelle tritt. Dabei ruft er: *χαλκῆν μυῖαν θηράσω*, die anderen antworten: *θηράσεις ἀλλ' οὐ λήψεις*. Damit dürfte auch Bussemakers *λάθῃ* erledigt sein. Beinahe ein Genuß sind Apelts ([2]1902, 16—17) Gedankenwindungen, die ihn zu folgendem Satz führen: *εἰ γὰρ ἵνα μὴ ἀλγῇ, ψηλαφῶντα ἀποκτείνοι*, womit er das „Kindische“ der Stelle überwunden zu haben glaubt: „Denn wenn er, um nicht von Schmerz gepeinigt zu werden, einen, der ihn befühlt (z. B. einen Arzt, der ihm ein Geschwür oder eine Wunde untersucht) tötete . . .“.

36,13 (25a 17) „Zwang“. Überliefert *μὴ βίᾳ*. Bonitz[1] 1844, 41—42 hat mit Recht getilgt. Seinem anderen Vorschlag, *ἤ* (auch Buss. und die Engländer) kann ich nicht folgen. *βία* und *ἀνάγκη* werden in EE, im Gegensatz zu MM, nirgends geschieden. Also würde sich Ar. selbst widersprechen, wenn er jetzt nur *βία* der *φύσις* gegenüberstellte. Dagegen finde ich Spengels Vorschlag nachdenkenswert, statt *ἢ οὐ φύσει* zu schreiben *ἢ οὐ φήσει*. *φύσει* ist in 24b 29 (*φ. ὑπάρχει*) in Ordnung, aber sagt man *φύσει πράττειν*? 24b 35 jedenfalls *κατὰ φύσιν*. Zur Begründung verweist Spengel freilich unrichtig auf 25a 9 (*φαίη τις ἄν*), aber 25a 6 (und 15) ist in der Tat zwischen Handeln und der Behauptung, man handle, ein Unterschied gemacht.

36,21 (25a 20) „Eros“. Die im Phaidros (238b 7—c 4) versuchte Eros-Definition besagt implicite, daß dieser ein *ἀκούσιον* ist. Er ist nämlich eine von keinem rationalen Element gesteuerte Begierde, die über das Geistige die Herrschaft gewinnt. Ähnlich Phileb. 65c 5—d 2.

36,22 (25a 21) „das Naturhaft-Menschliche“: *τὰ φυσικά*. Ar. reiht nirgends systematisch aneinander, was er alles unter *φυσικά* begreift. Und auch hier in EE ist er ganz unsystematisch, da Eros als Begierde, überhaupt die *φυσικαὶ ἐπιθυμίαι*, und auch der *θυμός*, der ihm als erblich gilt (EN 1149b 6—11), selbstverständlich zu jenen *φυσικά* gehören, die er hier neben die beiden stellt. Ar. könnte auch sagen *τὰ κοινά, τὰ ἀναγκαῖα* und *τὰ ἀνθρωπικά*, worin schon, im Kontrast zu der eben betonten Stärke, die Nuance liegt, daß eine aus solchen Komponenten zusammengesetzte Menschennatur „schwach“ ist, weil der Geist und damit der Gesamtmensch (*τὸ σύνθετον*) sich dagegen nicht durchsetzen kann. Danach ist verständlich, daß es nicht ungereimt ist, wenn Ar. denselben Wortstamm gebrauchend sagt, diese *φυσικά* seien *ὑπὲρ τὴν φύσιν* und zwingen die *φύσις*. Die Übersetzung durfte in diesem Falle nicht „wörtlich“ sein.

36,29 (25a 25) „Lust“. Überliefert *ἵνα μὴ χαίρῃ*. Auf kleinem Raum das vierte *μή*. Schreiberversehen, schon von Bekker getilgt.

36,34 (25a 28) „die Wahnbegeisterten“: *τοὺς ἐνθουσιῶντας*. Siehe o. zu 14a 23. In EN gibt es den des Gottes Vollen nicht, wohl aber noch in MM 1190b 36 die irratio-

nale Tapferkeit der *ἐρῶντες* und *ἐνθουσιάζοντες*. Ein Stück aus dem Eutychiekapitel (MM 1207b 3) kann das *οὐκ ἐφ' αὑτοῖς* von EE illustrieren: im *εὐτυχής* waltet das Irrationale. „Wenn man einen solchen fragt: ‚Warum gefällt es dir so zu handeln?', so sagt er: ‚Ich weiß es nicht; es gefällt mir eben' – d. h. es geht ihm wie dem *ἐνθουσιάζων*; denn auch der hat einen Impuls zum Handeln ohne rationale Steuerung". Die Sprache in EE klingt, bei diesem Gegenstand, begreiflicherweise platonisch. *ἐνθουσιᾶν* nur hier im Corp. Ar., aber öfter bei Platon. *προλέγειν* bei Platon, z. B. Euthyphro 3c 1 (*πρ. τὰ μέλλοντα*) und nur einmal bei Ar., Hist. an. 612b 8, wo es aber nicht mantisch ist, sondern Wettervorhersage auf Grund rationaler Beobachtung bedeutet. Das bekannteste Beispiel für „Enthusiasmus" ist das visionär-ekstatische Treiben der Mänaden. Ich halte es nicht für möglich dies als „Werk der *διάνοια*" zu bezeichnen. Das gehört also nur zu *προλέγοντας*. Von 25a 14 bis zum Schluß des Kapitels herrscht wieder der Kurzstil. Das sieht man z. B. auch:

36,38 (25a 30) „Begierde", wo zu verstehen ist *οὐδὲ (τὸ) δι' ἐπιθυμίαν (πᾶν ἐφ' αὑτοῖς* oder *ἑκούσιον πᾶν)*. Der Satz ist ein Nachtrag zu a 20, denn nicht nur *θυμοί*, sondern auch gewisse Begierden gehören zu den *φυσικά* (EN 1118b 8 u. a.). Es hätte a 20 heißen können *θυμοὺς ἐνίους καὶ ἐπιθυμίας τινάς*. Der folgende Satz (*ὥστε*) folgert über den Nachtrag hinweg nur aus dem Enthusiasmus-Abschnitt.

37,1 (25a 31) „gewisse Zustände". Zu verstehen ist nicht generell „die *πάθη*", denn diese sind gewiß nicht alle unfreiwillig, sondern *πάθη τινά*, d. h. *τινές* wirkt weiter; das Grammatische ist sorglos behandelt (a 32 müßte es eigentlich heißen *καὶ τοὺς τοιούτους λογισμούς*). Es ist also das Pathos der Enthusiastischen gemeint und dieses, sowie das der Propheten, ist deshalb nicht in unserer Macht und Willentlichkeit, weil es sich um *κίνησις ἔξωθεν* handelt. Sie sind beide *ἐκ θεοῦ κατεχόμενοι* (Meno 99d 3).

37,3 (25a 33) „Philolaos": VS 44 B 16. Was das für *λόγοι* sein könnten, darüber ist keine Vermutung erlaubt; auch nicht über die „Bakchen" des Philolaos.

37,6 (25a 34) „zu untersuchen waren": *ἔδει* bezieht sich auf 24a 9–13 und *τέλος* in 25a 36 auf 24a 8.

37,8 (25a 35) „Denn die Argumente". Überliefert *οἱ γὰρ μάλιστ' ἐμποδίζοντες τὸ ἑκούσιον ὡς βίᾳ πράττοντες ἀλλ' ἑκόντες*. Dazu von jüngerer Hand in P^b die Randbemerkung *ἴσως ἀλλ' οὐχ ἑκόντες λόγοι οὗτοί εἰσιν*. Daß es in EE Telegrammstil gibt, haben wir z. B. in der ähnlich zusammenfassenden Partie von 1218a 33–b 2 gesehen. Aber selbst dann kann der Satz so nicht in Ordnung sein. Denn auch die äußerst konservierende Form Spengels (608) . . . *τὸ ἑκούσιόν* <*εἰσιν*> *οἱ βίᾳ* ist unerträglich. Man kann nicht sagen „die am meisten Behindernden sind die unter Zwang handelnden". Die Randbemerkung von P^b ist gewiß Konjektur, die Stellung von *λόγοι* unmöglich, aber sie weist einen möglichen Weg. Ich lese also *οἱ γὰρ μάλιστ' ἐμποδίζοντες τὸ ἑκούσιον* <*λόγοι*> *ὡς βίᾳ πράττοντες, ἀλλ' ἑκόντες*. Zu *βίᾳ* verstehe ich dabei *ποιοῦσιν*. *γάρ* besagt: die ab 24a 9 über *βίᾳ* geführten Erörterungen genügen in dieser Form (*οὕτω*). Ihre Länge erklärt sich daraus, daß in der Tat der Fixierung des Begriffes „willentlich" von der Beobachtung der in EN als „gemischt" bezeichneten Fälle her die größten Schwierigkeiten erwachsen. In EN 1110a 12–19 neigt Ar. sichtlich dazu, diese Fälle als willentlich anzusehen. Dasselbe tut er in EE, sonst hätte es keinen Sinn zu sagen, sie seien ein Hindernis. Daß aber *οἱ λόγοι ἐμποδίζουσιν*

τὸ ἑκούσιον bedeuten kann, sie behindern die Definition des Willentlichen, läßt sich durch Top. 161 a 15 stützen: gewisse Einwände sind *ἐμποδισμοὶ τῶν συμπερασμάτων*.

Kapitel 9

37,14 (25 b 1) „als Handeln“: *τὸ κατά. τὰ κατά* ist überliefert. Aber da *ὁρίζεσθαι* anders als *διορίζεσθαι*, fast durchweg „definieren“ bedeutet, ist *τὰ κατά* nicht möglich; man kann nicht die verschiedenen Handlungen definieren. — *κατὰ τήν* ist mit P^b zu schreiben, nicht deshalb weil der Artikel obligatorisch wäre; in der frühesten uns erreichbaren Definition des Willentlichen (Def. 415 a 2) steht der Artikel nicht, und in EE selbst wechselt dauernd *κατ' ἐπιθυμίαν* und *τὸ κατὰ τὴν ἐπ.* Sondern der Ausfall des Artikels ist leichter zu erklären als die nachträgliche Hinzufügung.

37,14 (25 b 1) „Nun gilt“ usw. Parallelen Band 8, 234. — Walzer 126—130; Band 8, 244—247; 22, 5. Wenn man das 9. Kap. liest, fragt man sich, warum die dort beschriebenen Situationen der Unwissenheit oder des Wissens gerade unter die Überschrift *κατὰ διάνοιαν* gebracht sind, wo doch *διάνοια* gewiß nicht „Wissen“ bedeutet (Band 8, 251)? Aus den Vorankündigungen des Themas (23 a 25; 24 a 6) sieht man nicht, was hinter *διάνοια* steckt. Man muß, bestärkt durch die verbale Ausdrucksweise von 24 a 7, annehmen, daß das Wort den üblichen Sinn hat, nämlich Denken (in irgendeiner Richtung), dann Nachdenken, Überdenken, Durchdenken. Aber in EE II 9 ist nicht von Nachdenken die Rede, sondern die Frage lautet: ist *ἑκούσιον* = Handeln, nicht in Unwissenheit, sondern aus Wissen? Ist willentlich, kurz gesagt, = wissentlich? Auch in MM I 16 ist nicht von Denken die Rede, sondern von *ἐκ προνοίας* (Band 8, 247; 22, 6). In EN ist *διάνοια* überhaupt fallen gelassen und das einzigemal, wo es in Buch III erscheint (1112 a 16: *ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας*) ist *διάνοια* ein Element der Prohairesis, nach dem normalen Sprachgebrauch ein Nachdenken, das, isoliert betrachtet, nicht im Entschluß endet, der Prohairesis heißt (MM 1189 a 20 z. B. Nachdenken über Indien, wobei nichts Konkretes herauskommt). Sonst arbeitet Ar. in EN in dem ganzen mit den anderen Ethiken vergleichbaren Abschnitt stricte mit *ἄγνοια* und dessen Gegenteil. Warum ist also in MM die Tat *οὐκ ἐκ προνοίας*, bzw. *ἐξ ἀγνοίας*, mit *οὐκ ἐκ διανοίας* eingeführt? Und warum ist in EE die Tat der Peliastöchter, die aus Unwissenheit geschah, unter ein Tun *κατὰ διάνοιαν* subsumiert? Ich sehe keine andere Erklärung als daß in MM und EE einfach die o. zu 23 a 25 zitierten akademischen Definitionen des Willentlichen als *τὸ κατὰ διάνοιαν*, des Nicht-willentlichen als *τὸ παρὰ διάνοιαν* nachwirken, daß dies aber in beiden bei der tatsächlichen Ausführung, in EN dann auch noch formal aufgegeben ist. Dahinter steht der Denker, der sich mit den Fragen des Rechts beschäftigte; man braucht nur EN V 10 zu lesen. Auch mag *διάνοια* bei der Herausarbeitung der „geistigen Tugend“, die Ar. viel Schwierigkeiten bereitete, irgendwann für diese soz. reserviert worden sein (*διανοητική*, nicht *νοητικὴ ἀρετή*).

37,21 (25 b 4) „die Peliastöchter“. Aus der Argonautensage. Medea überredet die Töchter den Vater zu zerstückeln um ihn wieder jung zu machen (vgl. EN 1111 a 14 *ἐπὶ σωτηρίᾳ*). *σῴζειν* paßt also nicht genau. — Auf die Interpunktion des Beispielsatzes braucht man nach Bonitz[1] 1844, 42—43 nicht mehr einzugehen; ebenso nicht auf b 5 *τῷ* [*δὲ*] (Bonitz) und ebd. *ἀγνοοῦντα* (parallel zu *εἰδότα* b 2) für *ἀγνοοῦντι*

(Rieckher). In der Übersetzung mußte die lange Parenthese nach *συμβεβηκός* (b 6) gestellt werden.

37,21 (25 b 4) „das ist": *τοδί* trefflich statt *ὅτι* (Fritzsche). Wenn Bussemaker schreibt *ἢ εἰδὼς ἔπεμπε* (vgl. Heliodor in EN 1111 a 14 *πέμψας*), so rechnet er nicht mit der Kürze, die sich Ar. in solchen Beispielen erlauben konnte, weil der „Fall" bekannt war; außerdem ist die Handelnde eine Frau (Band 8, 248; 22, 9).

Kapitel 10

38,3 (25 b 18) „von der Entscheidung": *περὶ προαιρέσεως*. Die Einzelparallelen aus MM I 17, EN III 4–5 und Literatur in Band 8, 249. Dort auch (249–253) über die Begriffe *προαίρεσις*, *δόξα*, *διάνοια*, Zusammenhänge mit der Akademie, sowie Auseinandersetzung mit Walzer, dessen Wertungen von MM ich nicht teile, während ich seine Beiträge zum Verständnis von EE auch hier (131–173) in vielem für gewinnbringend halte. — Über die Beantwortung der Frage *ἐν τίνι γένει* s. u. zu 26 b 30.

38,8 (25 b 22) „von manchen": *παρά τινων*. Es will nicht gelingen die Anonymität durch bestimmte Namen zu ersetzen. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit spricht für die Alte Akademie (Band 8, 250). — *δέ* nach *δόξα* zu streichen, woran Susemihl denkt wäre ein Mißgriff. Das ist gut attisch. Es kommt gleich wieder (26 a 27). Stellen im Thukydides von Classen-Steup zu I 132, 4 und Kühner-Gerth 2, 275.

38,9 (25 b 23) „Meinung": *δόξα*. Ein mißlicher, von Ar. offenbar nur zeitweise in die Debatte eingeführter Begriff (Band 6, 328; 48, 5 u. Band 8, 251). Nicht ganz, aber fast gleichwertig ist der Allerweltsausdruck *οἴεσθαί τι* (26 a 1) und das nicht minder farblose *ὑπολαμβάνειν* (26 a 18 *ὑπόληψις*). Daß *δόξα* die Entscheidung begleitet, steht 25 b 24 (*παρακολουθοῦντα*, auch in der Bedeutung „verwandt, verbunden sein"). Es deckt sich jedenfalls nicht mit *διάνοια*, denn nicht nur für Platons besondere Zwecke dürfte das im Sophistes Gesagte gelten (263 e 3–264 b 3; Band 8, 255; 23, 8), daß *διάνοια* der lautlose Dialog der Seele mit sich selbst, und *δόξα* ein gewisses Zu-Endekommen dieses Dialogs ist, aber eben noch nicht jenen Punkt erreicht, wo die Überlegung in Entschluß und Handeln übergeht. Siehe auch Dirlmeier, Vom Monolog der Dichtung zum ‚inneren' Logos bei Platon und Aristoteles, Gymnasium 67, 1960, 26–41.

38,12 (25 b 25) „entweder ... oder". Rückgriff auf die Diärese von 23 a 26. In EE ist das Problem der Willentlichkeit am engsten mit dem der Entscheidung verknüpft.

38,15 (25 b 28) „dies beides": *ἄμφω ταῦτα*. Nämlich Wallung und Begierde einerseits, Entscheidung andererseits. Argument 2 und 3 sind geklärt durch Kapp[1] 1912 11. Die „in den *πάθη* Befindlichen" (b 29) bilden den Gegensatz zu den in Arg. 2 Genannten, die bei ihrem Entschluß nicht in den *πάθη* Begierde und Zorneswallung befangen sind. Zu Arg. 3 erinnert Fritzsche an Phaedo 82 c 2: die wahren Philosophen enthalten sich der körperlichen Begierden ganz und gar und bleiben standhaft (*καρτεροῦσι*) und ergeben sich ihnen nicht.

38,19 (25 b 30) „mit Unlust". Leges 935 a 2–7: Der *θυμός* ist etwas recht Undankbares. Wenn man ihm nachgibt, erhält man „bitteren Dank".

38,23 (25b 33) „Herrschaft über alle Menschen". Das ist gewiß keine Anspielung auf eine historische Situation; der Alexanderzug spielt weder in der aristotelischen Ethik noch in der Politik eine Rolle. Daß die Griechen zur Herrschaft über die Barbaren berufen seien ist ein Topos: Euripides, Iph. Aul. 1400, zitiert in Pol. 1252b 8. Dazu Pol. 1327b 32 *δυνάμενον ἄρχειν πάντων*. Isokrates (IV 131) sagt Ähnliches von den Spartanern. MM und EN haben nur das Beispiel von der Unsterblichkeit. Apelts ([1]1894, 752) *ταὐτόν ἔνια = τὸ ἀδύνατον ἔνιοι* ist unnötig und unwahrscheinlich.

38,32 (26a 2) „so sahen wir": *ἦν*. Überliefert ist ein nicht konstruierbares *εἶναι*. Die Konjektur von Bonitz[1] 1844, 43 besticht. Über dieses Imperfekt s. Band 8, 175; 7, 11. Aber unter den vielen Rückverweisen dieser Art kenne ich keinen der auf etwas ginge was erst 2 Zeilen zuvor wörtlich so formuliert war. Der kürzeste in den an diesem *ἦν* so reichen MM geht über 6 Zeilen zurück (1182b 29). Solomon muß dies empfunden haben, denn er bezieht den Verweis in EE auf 23a 16—19, was unmöglich ist. So bleibt der Zweifel (Bonitz a. O.), ob das falsche *εἶναι* nicht aus 25b 37 heruntergeraten ist. Da kurz zuvor ein ähnliches, evidentes Versehen passiert ist (25b 32. 33), neige ich dazu *εἶναι* zu streichen.

38.35 (26a 3) „Diagonale". Dieses Beispiel — ausführlicher EN 1112a 22 — gehört wie das von der Winkelsumme des Dreiecks, zum Repertoire (Bonitz, Index 185a 7 bis 16); es stammt aus der Logik. Th. Heath, Math. in Aristotle, Oxford 1949, 22. 30. 196.

38,35 (26a 4) „Ferner". Da jedem Schüler klar war, daß „Meinen" als Spielart von Wissen entweder falsch oder richtig ist (vgl. Platons Meno oder Phileb. 37b 5 oder Sophist. 263d 6—8), von der Entscheidung dagegen, die aus Wissen und Wollen gemischt, etwas „Ethisches" ist, nur gesagt werden kann, sie sei gut oder schlecht, ist das Argument auch in dieser Kürze gewiß verständlich gewesen. In MM fehlt es; in EN hat Ar. es voll ausgeführt (III 4, 1111b 31; VI 2, 1139a 23—31). — Es braucht wohl nicht eigens gesagt zu werden, daß auch die *διάνοια* falsch sein kann (De anima 427b 13). — Dann geht Ar. über dieses Sätzchen zurück wieder auf die Argumentation mit dem Begriff *ἐφ' αὑτῷ*, immer noch im Rahmen des Problems, ob Meinen und Sichentscheiden identisch sind. Wenn wir „viele" Meinungen haben auch über Dinge die nicht bei uns stehen, so bleibt also noch ein Teil, der bei uns steht, nicht zu den *ἀδύνατα* gehört. — *δόξα τινός* z. B. Plato, Parm. 155d 6. 166a 4. *περὶ* Rep. 466b 8.

38,37 (26a 5) „wenn man glaubt". Zur Ausdrucksweise Plato, Rep. 412e 8 *δόξα ἡ τοῦ ποιεῖν δεῖν ἃ βέλτιστα* — Daß die Entscheidung identisch sei mit einem Meinen, das sich auf alles, z. B. auch auf die Mathematik, erstreckt, denkt ja wohl ohnehin niemand. Aber sie ist auch nicht, so wird jetzt eingeschränkt, identisch mit einem unverpflichtenden „ethischen" Meinen: ich sollte das oder das tun. Wenn aber Ar. fortfährt, dieses sei der Meinung und dem Wunsch gemeinsam, nämlich gegenüber der Entscheidung, und wenn wir die folgende Begründung lesen (26a 7 — 17), so scheint hier etwas schief zu sein. Meinen und Wünschen haben nicht dies gemeinsam, daß man manchmal sowohl meint etwas tun zu müssen als auch den Wunsch dazu hat, sondern man meint, Gesundheit und Glück seien unser Lebensziel oder man wünscht gesund, glücklich zu sein. Dies beides aber ist kein *πράττειν*, sondern ein *εἶναι* oder *ἔσεσθαι*. Gemeinsam ist dem Meinen und Wünschen gegenüber der Entscheidung nur, daß sie beide nicht nur auf etwas außerhalb unserer Kompetenz, sondern auch auf Werte

ἐφ' ἡμῖν gehen. Dies aber bedeutet, daß wir das Sätzchen ἣ . . . πράττειν nur als populäre Erklärung des Begriffes τὰ πρακτά verstehen dürfen, weshalb ich es in der Übersetzung als Parenthese gegeben habe. Ar. will eben nachdrücklich die begriffliche Einschränkung herausbringen: Entscheidung ist nicht = Meinung über alle möglichen Dinge, aber auch nicht = Meinung im engeren Bereich der „praktischen", d. h. der durch unser Handeln verwirklichbaren Dinge, wozu auch Gesundheit und Glück gehören. Es ist begreiflich, daß Spengel (608) vor κοινόν eine Lücke ansetzen wollte. aber daß da im Ernste nichts, etwa aus EN 1111 b 31, auszufüllen ist, dürfte nunmehr klar sein. – Im ganzen allerdings finde ich die Koppelung der βούλησις mit der δόξα doch nicht recht geglückt, weil eine gewisse Vergewaltigung der Sprache dabei unvermeidlich ist. Dies zeigt sich z. B. in dem Satz EE 1226 a 14—15 (Band 8, 256; 23, 8). Das, was den Menschen veranlaßt, das Glück als sein Lebensziel anzusehen, ist ein naturgegebenes Streben, man könnte sagen ein Trieb. Das wird durch βούλεσθαι adäquat ausgedrückt. Ich kann mir nicht vorstellen, daß Platon etwa den berühmten Eingangssatz zu der Diskussion im Euthydem (278 e 3) πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθαι εὖ πράττειν mit δοξάζομεν formuliert hätte. Im Eingang von EN hat Ar. es auch nicht getan.

39,1 (26 a 7) „Endziel": τέλος. Es steckt alles schon im Laches (185 b 9—d 7: Band 6, 328; 49, 2) und noch genauer, mit den Beispielen, im Gorgias (467 c 5—468 b 8), was ich damals übersehen hatte. Siehe auch Kapp[1] 1912, 14 A. 23.

39,2 (26 a 8) „Ich meine z. B.": λέγω δ' οἷον. Wie oben 1221 b 12. Nicht zu verwechseln mit dem gleichlautenden Ausdruck, wie er öfter in MM, z. B. 1182 a 28 und auch sonst im Corpus vorkommt. Band 8, 155; 5, 6. – Zu „Gesundsein" Band 8, 254; 23, 5.

39,8 (26 a 13) „ein anderes": ἄλλο. Die Unterscheidung von οὗ ἕνεκα ἄλλο (= Telos) und ὃ ἕνεκα ἄλλου (= Mittel zum Telos) entspricht genau der Formulierung im Laches 185 d 5—7 (Phys. II 8, 199 b 19). Das Wort, worauf alles ankommt, ist δηλοῖ (sc. τις, weshalb Fritzsches ‹ὁ›προαιρούμενος überflüssig ist). Ar. sagt hier nicht, was seiner Lehre ja völlig widerspräche, daß die Entscheidung auf beides geht, auf das Ziel und auf die Mittel. Sondern, wer eine Medizin wählt, schluckt sie nicht sinnlos, sondern indem er sie (das τί) gewählt hat, enthüllt er sein Wissen um das Ziel (das τινος ἕνεκα), die Gesundheit. Dieses Wissen aber ist nicht προαίρεσις, sondern βούλησις, δόξα, wie der nächste Satz erklärt. Und also fallen die beiden letzteren Begriffe nicht mit dem ersteren zusammen. Die προαίρεσις ist ein komplexer Begriff, mit einer Wissens- und einer Strebungskomponente.

39,9 (26 a 13) „Der Wunsch". Die Anfangsstellung von βούλεται und δοξάζει zeigt, daß Ar. nicht meint: es ist das Ziel (und nicht die Mittel) was man wünscht. Sondern Ar. rückt jetzt den vorhergegangenen Satz zurecht: (nicht die προαίρεσις geht aber auf das Ziel), sondern es ist die βούλησις . . . Weil er aber an dieser Stelle den Gegensatz προαίρεσις nicht ausdrücklich nennt, trägt er ihn im nächsten Satz nach (a 16 βούλεσθαι μὲν καὶ δόξα). Damit ist schon gesagt, daß dieser nicht mehr durch ein μὲν ‹γὰρ› (nach Spengel wieder Susemihl und neuerdings die Engländer) zum Begründungssatz gemacht werden darf. Das Asyndeton ist gerechtfertigt durch Fritzsche (zu EE 1238 b 23) und Kühner-Gerth 2, 344. S. besonders Xenophon, An. VII 1, 26.

39,16 (26 a 18) „Vermutung": ὑπόληψις. Das Wort verhält sich zu διάνοια genauso wie ὑπολαμβάνειν zu διανοεῖσθαι. Letzteres bezeichnet, wie auch das Substantiv, einen

Bewegungsvorgang, ersteres punktuell die „Annahme“, zu der man mittels des Durchdenkens eines Sachverhalts gekommen ist. Damit ist ὑπόληψις so viel wie δόξα (s. o. zu 25b 23), nämlich, um nochmals den Sophistes zu zitieren, διανοίας ἀποτελεύτωσις. Auch in den drei Ethiken sind, wie sonst im Corpus, die Wörter praktisch synonym. In MM (zweimal) erscheint ὑπ. 96b 36 am weitesten vom exakten Wissen (ἐπιστήμη) entfernt, stellvertretend für δόξα. 97a 30 wird ὑπ. so definiert wie es von δόξα zu erwarten ist. Vermuten, unsicheres Raten, wie an der entsprechenden Stelle von EN (VI 3, 1139b 17). In EE (noch zweimal) kann es, wie ich meine, 26b 23 nichts anderes bedeuten als δόξα; auf jeden Fall aber 35a 20, wo Ar. normalerweise nicht von ὑπολήψεις, sondern von δόξαι über die Freundschaft sprechen würde. In EN finden wir es zwar nicht in B. III, wohl aber (siebenmal) in B. VI und VII (VI 3, 1139b 17; 5, 1140b 13. 31; 10, 1142b 33; VII 3, 1145b 36; 5, 1146b 28; 1147b 4). Wenn wir davon absehen, daß das Wort in B. VI auch ganz umfassend gebraucht wird (wozu es ja wie geschaffen ist, nämlich zur Bezeichnung des Genus, wovon die anderen Wissensformen Species sind), so ist in dem Bereich, der uns jetzt angeht, wiederum Synonymität zu δόξα festzustellen, was im einzelnen nicht vorgeführt zu werden braucht. Nur 1140b 13—16 sei als besonders charakteristisch herausgehoben, denn dort ist die δόξα, die sich in EE 26a 3 auf Mathematisches bezieht, als ὑπ. bezeichnet. Synonym sind die beiden aber auch in De anima 427b 17—20. Im selben Abschnitt steht auch der Satz, der in EE 26a 4 vorausgesetzt ist, daß nämlich auch die ὑπ. wahr oder falsch sein kann, woraus sich ergibt, daß sie nicht ἐφ' ἡμῖν ist (427b 20). Wenn aber der Begriff in keiner der drei Ethiken eine systematisch aufgezeigte Sonderbedeutung hat, so bleibt nur die Erklärung, daß es sich um Weiterbestehen einer Tradition handelt. Von Platon kann sie sich in diesem Falle nicht herleiten; denn ὑπ. findet sich nicht bei ihm. Wohl aber in der Akademie. In den Definitiones wird ὑπ. zur Begriffsbestimmung von Frömmigkeit (413a 1), Wahnsinn (416, 22), ἐπιστήμη (414b 10) und δόξα (414c 3) verwendet. Dabei findet sich auch der typisch platonische Begriff der ἀληθὴς δόξα durch ἀληθὴς (= EN 1142b 33), bzw. ὀρθὴ ὑπόληψις ausgedrückt (416, 22 und 413a 1). — Die Definition der δόξα lautet: ὑπόληψις μεταπειστὸς ὑπὸ λόγου. Dementsprechend würde von der ἐπιστήμη gelten: ὑπ. ἀμετάπειστος ὑπὸ λόγου. Wenn wir nun genau diese Definition dreimal in der Topik lesen (130b 16; 133b 29; 134a 35), so haben wir das Bindeglied zwischen Akademie und Peripatos (dazu auch Band 8, 442).

39,19 (26a 21) „sein — nicht sein“. Der Gedankengang von EE II 6, wo Ar. den Menschen als „Prinzip“ von Handlungen nachwies, wird erneut aktuell. Er war es auch schon, als er das „Werk“ der Redekunst bestimmte, Rhet. I 2, 1357a 1—7 περὶ γὰρ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἢ γενέσθαι ἢ ἔσεσθαι ἢ ἔχειν οὐδεὶς βουλεύεται. Er ist es weiterhin bei der Bestimmung der ἐπιστήμη, EN VI 3, 1139b 19—23, aber auch in dem schönen Eingangsteil zu De gen. an. II 1, 731b 18—31.

39,20 (26a 22) „mit sich zu Rate gehen“: βουλεύσασθαι. Der Begriff hier zum erstenmal in EE. Das Substantiv 26a 20 und 48a 32, nicht bei Platon und nicht in MM. In EN zweimal in III 5. Die Spuren der βούλευσις-Lehre bei Platon hat Walzer (135—139) nachgewiesen. Ob Ar. allerdings diese geistige Tätigkeit, deren Wiedergabe im Deutschen leider so umständlich ist, als „eine besondere Art der δόξα“ (Walzer 135) konzipiert hat, scheint mir nicht sicher. Ar. selbst denkt jedenfalls bei βουλεύεσθαι an λογίζεσθαι, was naheliegt angesichts von λογίζεσθαι τὸ συμφέρον, Thuc. I 76, 2;

II 40, 4, ja er identifiziert die beiden (VI 2, 1139a 12). Außerdem ordnet er die *βούλευσις* unter den Oberbegriff *ζητεῖν, ζήτησις* (EN III 5, 1112b 23 und VI 10; Band 6, 459; 132, 6). Entscheidend aber ist, daß er auf der Suche nach der Definition der „Wohlberatenheit“ (*εὐβουλία*), das *βουλεύεσθαι* stricte von der *δόξα* trennt (VI 10, 1142b 6—16); die Tugend der Wohlberatenheit haben wir dann, wenn unsere Denkbewegungen (*διάνοια*) richtig sind; wohlgemerkt, die Bewegungen, d. h. jenes was in der Seele vor sich geht (Sophistes), bevor es zur abschließenden Feststellung (*φάσις*) kommt. Die *δόξα* aber ist bereits etwas Abschließendes; der *βουλευόμενος* aber „befindet sich noch im Stadium des Suchens und Berechnens“ (1142b 15). In EE II 10 aber deutet nicht das Geringste darauf hin, daß Ar. anders gedacht hätte.

39,23 (26a 25) „andere Ursachen“: *δι' ἄλλας*. Hier ist natürlich der Mensch als *αἰτία* nicht eingeschlossen. Nachlässige Formulierung, weil jeder wußte, was gemeint war, *διὰ τύχην, δι' ἀνάγκην*. S. o. zu 14a 29. Genau entspricht Rhet. I 4, 1359a 30—b 1.

39,25 (26a 26) „in Unwissenheit“: *ἀγνοῶν*. Trotz 25b 34 ersetzt Fritzsche das Verbum durch *ἀνοήμων*, was es nach Liddell-Scott nur bei Homer und Demokrit gibt. Auch dahinter steckt die für den Text von EE verhängnisvolle These, EE stamme aus EN, denn er beruft sich auf EN 1112a 20—21.

39,27 (26a 27) „das sind“: *ταῦτα δ' ἐστίν*. Aus 26a 21—22 ergibt sich unwiderleglich, daß vor *βουλεύσασθαι* keine Lücke anzusetzen ist. Die Früheren (Rassow[1] 1858, 13; Bonitz[2] 1859, 26—27) wären wohl gar nicht auf den Gedanken gekommen, daß hier etwas fehle, wenn sie den Satz nicht für unkonstruierbar gehalten hätten, indem sie das *δέ* im Nachsatz (s. o. zu 25b 22) nicht verstanden, wie jetzt erneut Rackham. Ihre Ergänzungsvorschläge beweisen es, auch der Susemihls; sie laufen darauf hinaus vor *ταῦτα δ' ἐστίν* den Punkt zu setzen.

39,29 (26a 29) „Indien“. Das Beispiel auch in MM 1189a 20 und Top. 116a 38, nicht in EN. Band 8, 256; 23, 9. Auch das mathematische Beispiel stammt aus der Logik. Heath (s. o. zu 26a 3) 17. 33. 47. 94. — Das Mathematische ist *οὐ πρακτόν*, weil zu den *ἀκίνητα* gehörend, die nicht *ἀγαθά*, also menschlichem Handeln nicht zugänglich sind (s. o. zu 17a 31).

39,31 (26a 31) „Aber auch . . . Daher“. Ich behalte die überlieferte Reihenfolge der Sätze 26a 31—33 bei und habe das zu begründen, wobei ich der Kürze halber *βουλεύεσθαι* mit „überlegen“ übersetze. Rassow[1] 1858, 13—14 und Bonitz[2] 1859, 27 haben für Umstellungen plädiert, deren Ergebnis die Versetzung des Satzes *ἀλλ' οὐδὲ . . . ἁπάντων* (26a 31) unmittelbar vor *διὸ καί* (26a 33) ist. Das ist sachlich berechtigt, denn die Aporie (*διό*) bezieht sich eben darauf, daß wir nicht in allen Fällen überlegen. Gegen Bonitzens, von Rassow im übrigen abweichende Umstellung ist einzuwenden, daß sie den lapidaren Satz 26a 30 (*τὰ μὲν . . . πρακτόν*) stört. Darüber hinaus begründe ich mein Festhalten an der Überlieferung, wie folgt. *ἀλλ' οὐδέ* (26a 31) schließt genau an, weil vorhergeht: wir überlegen nicht etwas was nicht *ἐφ' ἡμῖν* und nicht *πρακτόν* ist. ⟨Also würde sich ergeben: wir überlegen alles was *ἐφ' ἡμῖν* und was *πρακτόν* ist⟩. Nein, sagt Ar., nicht alles. Und nun suspendiert er die Gedankenfolge, wie nicht selten in EE, und trägt nach (aber nicht unorganisch, sondern aus dem Gesagten herauswachsend): „so ist übrigens auch klar, daß Entscheidung nicht Meinung ist“, denn von letzterer gilt, daß wir sowohl über Dinge *ἐφ' ἡμῖν* wie *οὐκ ἐφ' ἡμῖν* Meinungen haben (26a 2—4; EN 1111b 31). Nach dem organischen „Nachtrag“ geht er zurück

auf *περὶ ἁπάντων* (26a 31): (wir überlegen nicht über alle bei uns stehenden, durch uns verwirklichbaren Dinge), obwohl doch tatsächlich die bei uns stehenden und verwirklichbaren Dinge Gegenstand der Entscheidung sind — woraus sich ergäbe, daß *προαίρεσις = βούλευσις* ist, wo sie doch nur Vorbereitung des Strebens und damit der Wahl ist (26b 18). Die Behauptung: wir überlegen nicht über alles was in das Gebiet der *προαίρεσις* fällt, ist überraschend. Daher die Möglichkeit einer — aus der Erfahrung kommenden — Aporie: die Ausübung der ärztlichen Kunst und der Schreibkunst steht bei uns (*ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην* 26a 35 = *ἡ ἐπιστήμη ἐπ' αὐτοῖς ἐστιν*). Und doch überlegen wir nur in ersterem, nicht aber in letzterem Fall. Wie kommt das? usw. Auch in EN (1112a 34—b 8) ist der Übergang überraschend. Aber es entsteht keine Schwierigkeit, weil das Argument nicht als Folgerung aus dem Vorhergehenden eingeführt wird (*καὶ περί*). Fassen wir zusammen: aus dem Beispiel Indien und Mathematik hatte sich (unausgesprochen) ergeben: wir überlegen über alles was *ἐφ' ἡμῖν* und *πρακτόν* ist. Gegenteilige Behauptung: nein, nicht über alles. Wenn man sich nun nach Rassow und Bonitz vorstellt, daß auf diese gegenteilige Behauptung sofort die Aporie folgte, so wäre das abrupt. Wenn aber zuvor noch einmal betont ist, daß das Wählbare und Verwirklichbare zur Kategorie des *ἐφ' ἡμῖν* gehört — weshalb doch eigentlich auch die *βούλευσις*, da auf *τὰ ἐφ' ἡμῖν* gehend, den ganzen Bereich des *ἐφ' ἡμῖν* zu erfassen hätte — dann ist der Hörer auf die Aporie vorbereitet. — Zum Text in 26a 31: *ἐφ' ἡμῖν*. So mit Recht Bonitz für *ἐν ἡμῖν* (siehe MM 1187b 21; aber Band 8, 231; 19, 12) oder *ἡμῖν* (P^b), was an sich nach EE 1217a 31. 35 möglich wäre. Aber an unserer Stelle kommt es darauf an, daß sowohl das *ἐφ' ἡμῖν* wie das *πρακτόν* genannt werden.

39,36 (26a 33) „die Frage". Sie findet sich auch in den beiden anderen Ethiken, mit den Beispielen, die scherzhaft schon bei Xenophon (Mem. IV 2, 20) und im Lysis (209a 7—210a 4) vorkommen. Das Problem des sog. Kunstfehlers hat Ar. auch in der Physik behandelt (II 8, 199a 33—35), und da Natur und „Kunst" ja eng zusammenhängen, indem letztere die Natur teils ergänzt teils nachahmt, gibt es „Kunstfehler" auch in der Natur, wie aus Empedokles (VS 31 B 61) zu sehen ist. Weiteres zur Erklärung Band 8, 259; 24, 12 u. 25, 1. Auch der Unterschied zwischen *λόγος* und *αἴσθησις* findet sich in der Physik (I 5, 188b 30—189a 10); die Definition (in EE die der Krankheit) geht auf das *καθόλου*, die Sinneswahrnehmung auf das einzelne (*τὸ κατὰ μέρος*).

40,2 (26a 37) „bei der Durchführung"; *αὐτὸ δρῶντες*. Die von Susemihl der Notierung für wert befundene Konjektur Bussemakers *ἄλλο δρῶντες* („während wir etwas anderes tun"?) ist unverständlich.

40,5 (26b 1) „reflektieren": *περὶ ἧς ἂν σκοπῶσιν, εἰς ἄπειρον ἥξουσιν*. Gewiß wäre *ἂν* <*ἀεί*>, Spengel 608, deutlicher. Aber weil es, im selben Satz, in EN 1103a 2 steht, darf es nicht auch in EE übertragen werden. Susemihl zitiert hier übrigens Spengel falsch, denn dieser hat sich nicht auf 1112b 4, sondern eben auf 1103a 2 berufen. Ebenso unglücklich ist Spengels und anderer Zweifel an *ἄπειρον*, das Susemihl auch jetzt noch als vix sanum bezeichnet. Das Wort ist hier allerdings nicht der übliche terminus technicus für den pro- oder regressus in infinitum (Stewart I 267—268), da es sich nicht um ein Schlußverfahren, sondern um die Prüfung empirischer Sachverhalte handelt, für die die Sinneswahrnehmung und nicht die ratio zuständig ist. Aber warum soll Ar. den Ausdruck nicht auch einmal populär gebraucht haben, wie ich es in der Übersetzung ausgedrückt habe? So sagt Platon (Leges 910b 3), die

Gottlosen sollen nicht Frevel auf Frevel häufen *εἰς ἄπειρον*. — Der Ausdruck „Grammatik" in diesem Zusammenhang hat seinerzeit bei der Diskussion um den „Grammatiker" Neleus (MM 1205a 21) einige Schwierigkeiten bereitet. Doch ist die Sache durch die Frage *πῶς δεῖ γράψαι* (MM 1189b 20; EN 1102b 2) entschieden. Band 8, 404; 66, 9.

40,6 (26b 2) „Nachdem" usw. Text nach Bonitz[1] 1844, 43—44, der die Unmöglichkeit des Bekkerschen nachgewiesen hat, den Susemihl wieder abdruckt, indem er ihn durch Weglassung des Kommas nach *προαίρεσις* vollends unleserlich macht. Es ist auch nicht richtig (Apparat) daß Bonitz den Artikel vor *προ.* setzt, da er ja *ἐστί προ.* mit P^b wegläßt. Nur in der Vorerörterung hatte er, mit Recht, gesagt, daß der Artikel gefordert wäre, wenn *προ.* bleiben solle, da es sich um die Wesensbestimmung dieses Begriffes handle. — Nun zum Abschnitt 26b 2—9 als Ganzem. Daß die Entscheidung weder Meinung noch Wunsch sei, war als Ergebnis in 26a 18 festgehalten. Darauf greift Ar. jetzt zurück. Ferner hatte er die Frage *τί ἐστι* gestellt (26a 20) und diese beantwortet er nun. Und zwar an vier Stellen. Dreimal in vorläufiger (26b 4. 26b 9. 26b 16—17) und dann in endgültiger Formulierung: 27a 3—5. Bis dahin muß man den Gedankengang überblicken, sonst ist das richtige Verständnis des ersten Abschnitts (26b 2—9) nicht möglich, da dieser eine ernsthafte Schwierigkeit enthält. Ar. arbeitet sich sofort nach Stellung der Wesensfrage (26a 20) an die Lösung heran durch Einführung des Begriffs der inneren Beratung. Dieser ist auch in der endgültigen Definition enthalten. Nun lautet seine erste vorläufige Lösung, die Entscheidung bestehe *ἐξ ἀμφοῖν* und die zweite vorläufige scheint anzuzeigen, was hinter dem Pronomen steckt, nämlich *σκέψις* (= *δόξα*) und *βουλή* (= *βούλευσις*). Setzt man diese Zweiheit aber an Stelle des Pronomens, so kommt man mit dem Anfang des Abschnitts (26b 2—4) ins Gedränge. Denn diesem zufolge sind mit *ἀμφοῖν* zusammengefaßt *δόξα* und *βούλησις*, nicht etwa *βούλευσις*. Da sich aus dem was ich o. zu 26a 31 ausgeführt habe, ergibt, daß Ar. implicite verneint, daß Entscheidung = *βούλευσις* ist, ist man versucht, in 26b 2 den Text zu ändern: *οὔτε δόξα οὔτε βούλευσις* (vgl. die Lesarten in 26b 15). Dies hätte zur Folge, daß auch in 26b 4 geändert werden muß: *βουλεύονται* statt *βούλονται*. Das geht aber nicht. Das brachylogische Sätzchen besagt: niemand faßt plötzlich einen Entschluß (24a 3), *δοκεῖ δὲ ἐξαίφνης πράττειν δεῖν καὶ βούλονται ἐξαίφνης πράττειν*. Daß man hier nicht ändern kann in „sie gehen mit sich zu Rate plötzlich zu handeln" ist evident. Eine Emendation müßte da schon tiefer eingreifen und Bussemaker hat es versucht: *δοκεῖ δὲ πράττειν βεβουλευμένος* = (niemand faßt einen plötzlichen Entschluß), sondern jeder scheint nach Abschluß einer inneren Beratung zu handeln. Aber dieser Versuch scheitert nicht nur an der Paläographie. Gewiß ist also, daß mit *ἐξ ἀμφοῖν* gemeint ist *δόξα* und *βούλησις* und auf dieser Basis muß man also weiter interpretieren: Wenn die Entscheidung hier aus *δόξα* und *βούλησις*, nachher aber aus *δόξα* und *βούλευσις* besteht, so fragt man sich, woher die *βούλευσις* kommt und wohin die *βούλησις* verschwunden ist. Nun, erstere hat nach 26a 21—b 2, wo sie, wie gesagt, eben zum Zwecke der kommenden Definition eingeführt und nicht eliminiert worden ist, volles Recht einfach da zu sein. Die *βούλησις* aber, in *ἐξ ἀμφοῖν* (26b 4) enthalten, verschwindet zunächst, weil Ar. die Definition der *προαίρεσις* nicht auf einmal zu geben wünscht. Er erledigt in 26b 8—9 den intellektuellen Faktor, der in jeder Entscheidung am Werke ist, und dann folgt in 26b 16—17 der kinetische Faktor (*ὄρεξις βουλευτική*), wobei nun die *δόξα* (= *σκέψις*: Laches

185b 11; Crito 48c 2) verschwindet. Mit anderen Worten: *βούλησις* ist durch *ὄρεξις* ersetzt, eine *βούλησις βουλευτική* hat Ar. nicht riskiert. Und so zeigt sich in der endgültigen Definition (27a 3—5), daß die Entscheidung sowohl *δόξα* wie *βούλησις* ist (*ἐξ ἀμφοῖν* 26b 4), aber beide Begriffe sind nicht *ἁπλῶς*, sondern modifiziert zu verstehen: *δόξα* mit beratendem Charakter, *βούλησις* mit eingeschränkter Strebung nach dem *ἀγαθόν*, also = *ὄρεξις*. Und beides *ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι* verbunden. Daß aber die *ὄρεξις* (in MM 1189a 32 *ὁρμή* — *ὄρεξις*) so einfach hereingebracht werden konnte, trotz 24a 5—8, ist durch Nachwirkung der Akademie zu erklären: *βούλησις* = *ὄρεξις εὔλογος* (Def. 413a 8; dazu Band 8, 257; 24, 2). Wenn nicht gerade ein besonderer Lehrzusammenhang es ausschließt, kann *ὄρεξις* und *βούλησις* ohne weiteres ausgetauscht werden. Das *βούλεσθαι* des Euthydem (s. o. zu 26a 5) heißt im Anfang von EN *ἐφίεσθαι* (= *ὀρέγεσθαι*) und der Anfang der Metaphysik könnte lauten *πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι βούλονται φύσει*.

40,7 (26b 3) „eines von beiden". *ἑκάτερον* — *ἄμφω* ist neu. Platonisch. Sophist. 243e 1; 250a 11. De caelo 299a 26. Das *ὡς* vor beiden Pronomina abundiert, Kühner-Gerth 2, 416°. Daraus, sowie aus den notierten Beispielen ergibt sich ohne weiteres, daß Apelts (²1902, 17—18) *ἔστι δ' ὡς* „in gewisser Weise aber doch jedes von beiden" nicht möglich ist.

40,10 (26b 4) „aus beiden". Ebenso MM 1189a 24. Band 8, 256; 23, 10. Im folgenden ist vom Träger der Entscheidung auf die *ἕξις* geschlossen, vom leichter zu Beobachtenden auf das Abstrakte.

40,13 (26b 6) „der Name". Ebenso MM 1189a 12—16; EN 1112a 16. Band 8, 254; 23, 7. In allen Ethiken ist die Tragweite der etymologischen Deutung eingeschränkt; hier durch *πως*. *προαίρεσις* ist wörtlich „die vorzuggebende Wahl".

40,16 (26b 9) „beratenden Charakters": *βουλευτική*. Wenn man sich für etwas entscheiden soll, muß ein Schlußpunkt gesetzt werden; aber nicht hinter irgendein beliebiges Meinen, sondern hinter ein ratpflegendes. In der öffentlichen Ratsversammlung der Demokratie wird diskutiert, Meinung gegen Meinung gestellt. Zum Schluß kommt heraus *ἔδοξε τῷ δήμῳ*. So muß es auch in der Seele sein.

40,19 (26b 11) „Bezug": *τεινόντων*. Das Simplex, hier nach attischem Brauch vom Compositum gefolgt, kommt in EE und EN (VI 12, 1143a 25) einmal, in MM nicht vor. Außer in biologischen Schriften nur noch in Rhet. I 7, 1365b,15 und Pol. VIII 2, 1337a 41; 5, 1339a 22. Passim bei Platon.

40,20 (26b 11) „gutgeheißen": *δεδογμένου*. Der Acc. absolutus scheint im Griechischen häufiger zu sein, aber wenn Thuc. I 125, 2 *δεδογμένον* sagt, aber I 76, 2 *ἀεὶ καθεστῶτος* (s. auch I 2,2 und Plutarch, Mor. 1138c *δεδειγμένου*), so ist kein Grund zu Änderung einzusehen, vielmehr *δεδογμένου* als lectio difficilior zu betrachten. Der Sinn ist: wenn auf Grund des Beratens ein *ἔδοξε αὐτῷ* herausgekommen ist, nämlich die Erkenntnis, daß dieses Mittel zum Ziel besser ist als ein anderes, dann ist der nächste Schritt der, wie dieses Mittel beschafft, verwirklicht werden kann (*τοῦτο πῶς ἔσται*), MM 1190a 14. 18; 1197b 25—26. Spengels *τούτου* würde anstatt eines *τοῦδε ἢ τοῦδε* stehen müssen, was ich für prekär halte.

40,21 (26b 12) „alle". Inhaltlich entspricht genau Rhet. I 4, 1359a 30—b 1. Die Überlieferung bietet *πάντες* und *πάντως*. Entscheidend ist nicht, daß in EN an der ent-

sprechenden Stelle ἕκαστος steht, sondern EE 26b 10 πᾶσι und b 17 ἅπαντες. Πάντες, -ως und -ός (b 22) geht öfter durcheinander; s. o. zu 16a 34 und 16b 30; auch καλῶς-καλάς (16a 34). — Statt βουλεύεσθαι sagt Ar. übrigens auch νοεῖν, EE 1227b 32; Met. VII 7, 1032b 6–9.

40,23 (26b 15) „bereit gemacht": παρασκευασάμενος. Siehe o. zu 15a 19. — Zu εἰ — ἤ statt des epischen ἤ — ἤ Kühner-Gerth 2, 530, 12. — Warum der Komparativ (χεῖρον) gebraucht ist, sieht man aus Top. III 1 πότερον αἱρετώτερον ἢ βέλτιον.

40,24 (26b 15) „bei sich beraten": βουλεύεται. Hier beginnt das Schwanken der Überlieferung zwischen βούλεσθαι und βουλεύεσθαι. Für das Richtige hat sich Bonitz[1] 1844, 45 entschieden, doch hatte es schon Casaubonus gesehen. Weiteres zu 26b 17.

40,29 (26b 17) „alle". ἅπαντες wird von Bonitz a. O. vergeblich angegriffen (er schreibt ἅπαντα); es ist geschützt durch 26b 10. 12. — Nun zum ganzen Satz. Er scheint merkwürdigerweise, isoliert betrachtet, sinnvoll zu sein, ganz gleich ob man zweimal βουλόμεθα oder zweimal βουλευόμεθα liest. Nur die Überlieferung ist unmöglich, die das erstemal βουλευόμεθα, das zweitemal βουλόμεθα bietet. Das ist schon in der Renaissancezeit zu zweimaligem βουλόμεθα ausgeglichen, wobei auch Bekker und Bonitz[1] 1844, 45 bleiben. Susemihl dagegen liest zweimal βουλευόμεθα. Aber sind wirklich beide Sätze gleich sinnvoll? Daß alles Beschlossene gewünscht, aber nicht auf Grund jedes Wunsches ein Beschluß gefaßt wird, ist richtig. Daß jedem Entschluß eine innere Beratung vorausgeht, ist zwar ebenfalls richtig, aber es ist mehr als überflüssig nach allem was von 26a 21 bis hierher entwickelt worden war. Ist aber der zweite Teil richtig, daß wir nicht immer einen Entschluß fassen, obwohl wir mit uns zu Rate gegangen sind? Das scheint dem Modernen ohne weiteres möglich. Aber nach der Auffassung des Ar., die jeder einzelnen Formulierung über die βούλευσις in II 10 zugrundeliegt, nicht. Wenn nämlich die innere Beratung den Sinn hat, die causa efficiens in sein eigenes Inneres zurückzuführen, so ist es nicht mehr aristotelisch anzunehmen, die causa efficiens könne dann auf das efficere auch verzichten, auf das Verwirklichen nämlich des als gut Erkannten (Rhet. I 6, 1362a 17–21). In summa wäre man somit geneigt dem ersten Eindruck zu folgen, daß der ganze Satz (mit βουλευόμεθα) als überflüssig zu streichen wäre, denn daß λέγω (b 19) glatt an die Definition anschließt, scheint klar zu sein. Aber ist es wirklich klar? Nach der Definition folgt ohne Zweifel deren Begründung (γάρ). Streicht man den Satz, so wird von den zwei Hauptbegriffen der Definition nur βουλευτική erklärt. Nicht aber ὄρεξις. Nun ergibt sich aber aus der oben zu 26b 2 vorgelegten Interpretation, daß die ὄρεξις überraschend aufgetaucht ist. Sie bedarf also ebenfalls einer Erklärung. Diese steht aber nur dann in dem γάρ-Satz, wenn βουλόμεθα gelesen wird. Nach dem zu 26b 2 gegen Schluß Gesagten ist es aber aufs beste verständlich, wenn die Erklärung der ὄρεξις mittels des Begriffs des βούλεσθαι gegeben wird, vgl. Gorgias 467c 5. Daß die βούλησις früher als eine Unterart der ὄρεξις bestimmt und ihr als Objekt das Telos zugewiesen worden war, während es sich jetzt um die Mittel zum Ziel handelt, darf nicht stören. Die jetzt gegebene Definition der προαίρεσις ist ja noch nicht die endgültige. Aus der endgültigen aber (27a 3–5) ergibt sich mit völliger Deutlichkeit, daß eben weder δόξα noch ὄρεξις (= βούλησις) ἁπλῶς gemeint sind. Sondern beide sind durch das buleutische Element modifiziert, also nicht ἁπλῶς zu nehmen. Der Satz 26b 17–19 kann also nur gelesen werden, wenn man den ursprünglichen Text herstellt: sobald man aber er-

kannt hat, daß das an zweiter Stelle einhellig überlieferte *βουλόμεθα* allein der Lehre des Ar. entspricht, kann *βουλευόμεθα* an der ersten Stelle nichts anderes als Verschreibung sein.

40,32 (26b 20) „das heißt, wo ..." Konstruktion (Übergang vom relativen zum demonstrativen Satz) wie z. B. Plato, Phaedo 65a 5 mit Burnet z. St. Kühner-Gerth 2, 432.

40,34 (26b 22) „in jedem beliebigen": *πάντως*. So Bonitz[1] 1844, 46 für das kaum verständliche *παντὸς ἔχοντος* (sc. *προαίρεσιν*? *ἡλικίαν*? *λόγον*?). Treffend ist Bonitzens Verweis auf Met. 1035b 24: der Finger ist nicht in jedem beliebigen Zustand (*πάντως ἔχων*) der Finger eines Gesamtorganismus; wenn er abgestorben ist, ist er es nur noch dem Namen nach. — Ar. fährt fort: denn „da" gibt es keine *βούλευσις*. Hiermit ist gemeint: beim Tier, beim Kind und z. B. beim Wahnsinnigen. — *οὐδέ* — *οὔτε* ist nicht anzutasten (gegen Susemihl); s. Denniston, Greek particles 510.

40,39 (26b 25) „nicht mehr". Irgendwelche geistige Vorgänge gibt es bei vielen; das geht bis zum *δοξάσαι* einschließlich. Darüber hinaus aber gibt es nichts mehr. „Logisches" *οὐκέτι*, oft bei Ar., besonders in logischen Partien, und namentlich in MM. — Der mit *γάρ* anschließende Satz wäre glatter, wenn es statt *βουλευτικόν* hieße *λογιστικόν*, denn an *λογισμός* knüpft er ja an. Aber die beiden Begriffe sind ja synonym (EN VI 2, 1139a 12; s. o. zu 26a 22). Also: es ist nämlich der über das Handeln reflektierende Teil der Seele (*τὸ βουλευτικόν* = *λογιστικόν*) jene Kraft, welche nach einer Ursache Ausschau (vgl. Leges 951 c 3) hält — dieses Schauen ist aber nicht jedem gegeben.

41,2 (26b 26) „Ursachen". Es überrascht, wie elementar, wie wenn zum erstenmal, Ar. seine Ursachenlehre einführt; Ross (Comm. zur Met.) I 126 macht darauf aufmerksam, daß Ar. die Lehre sowohl in Met. I 3, 983a 26 wie in Phys. II 3, 194b 24 (beidemal *λέγεται*) ganz abrupt einführt, daß er nirgends zeigt, wie er zu ihr gekommen ist und keine Deduktion von ihr gibt. — Das folgende *γάρ* (*τὸ μὲν γὰρ διὰ τί αἰτία*) ist verständlich (gegen Susemihl, auch gegen dessen Umstellung des Sätzchens) nach Phys. 198a 15 (*τοσαῦτα γὰρ* sc. *αἴτια, τὸν ἀριθμὸν τὸ διὰ τί περιείληφεν*) und 194b 19. Zum generellen *διὰ τί* aber (*δέ*) gehört auch das *οὗ ἕνεκα*.

41,4 (26b 28) „Ursächliches". Phys. 194b 32: *ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ'ἐστὶν τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν ἡ ὑγίεια·* (EE 26a 8) *διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν „ἵνα ὑγιαίνῃ", καὶ εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον.* Das Beispiel vom Geld dürfte traditionell sein, vgl. Gorgias 467c 5—e 1; 468b 1—8; daher knappste Formulierung. Aus Phys. 196b 33—197a 8 (im einzelnen anders) sieht man, daß es sich um eine Alltagsszene handelt: ein Gläubiger geht auf die Agora um dort den Schuldner aufzusuchen und sein Geld einzutreiben. Die Rückholung des Geldes ist aber nur dann *αἴτιον* des Gehens, wenn der Gläubiger genau zu diesem Zweck auf den Markt geht. Wenn er also nicht zufällig hinging, zufällig dort den Schuldner traf und dieser zufällig zahlungsfähig war, sondern *εἰ τούτου ἕνεκα βαδίζει.* Sonst wäre es ein Fall *ἀπὸ τύχης* und der Geldgewinn *κατὰ συμβεβηκός* (Phys. 196b 35). Natürlich gilt auch hier der Satz der Physik (195a 8) *ἔστιν δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἴτια.* Wenn wir das dortige Beispiel auf EE anwenden, besagt es: das Hingehen ist Ursache des Geldgewinns und dieser wieder Ursache des Hingehens, aber die Weise des Ursachseins ist verschieden: das Geld ist causa finalis, das Hingehen efficiens.

41,6 (26b 30) „Ziel“: σκοπός. Plato, Rep. 519b 7–c 6: Die geistig nicht Ausgebildeten können nie Wächter des Staates werden, ὅτι σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν ἃ ἂν πράττωσιν.

41,7 (26b 30) „Es folgt“. Aus der vorläufigen Definition der προαίρεσις heraus löst Ar. die Fragen von 25b 20 und 26a 19: ἐν τίνι γένει; und πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἑκούσιον; durch die innere Beratung, durch das λογίζεσθαι, durch den im Beraten involvierten λογισμός wird die Entscheidung zu einem dem Menschen eigentümlichen Akt. Und zwar ist sie eine Species des Genus ἑκούσιον, dessen Definition aus 25b 8 wiederholt wird. ἑκούσιον ist der weitere Begriff, der die Entscheidung einschließt (= EN 1111b 7: die Entscheidung scheint ἑκούσιον zu sein, ist aber damit nicht identisch, sondern das letztere hat einen weiteren Umfang). Die Frage von 25b 20 (ἐν τίνι γένει) ist hiermit beantwortet, die Frage nach dem Wesen (26a 20), wie wir gesehen haben, in 26b 9. 26b 17. 27a 3–5. Ausgangspunkt aber der ganzen Diskussion war II 7, 1223a 21–23. Siehe Arnim[8] 1929, 19–22.

41,13 (26b 35) „durchweg“. Da der ganze Abschnitt (26b 30–27a 5) sorgfältig stilisiert ist, wird μὴ <πᾶν> notwendig sein. Susemihl kennt Bonitz (1866, 798) nicht. — In b 36 Druckfehler ἀκούσια statt ἑκούσια — Willentliches was nicht auf Entscheidung beruht: in MM 1189a 33–36. Ohne Beispiele auch Rhet. I 10, 1368b 9–12. EN III 4, 1112a 14; V 10, 1135b 8–11. Wahrscheinlicher aber denkt Ar. an Gerichtsfälle οὐκ ἐκ προνοίας, d. h. es schwebt ihm schon 26b 38 vor. Verbum und Substantiv hier ein einzigesmal in EE. — Antiphon I 26 ἑκουσίως καὶ βουλεύσασα hat sie getötet. — Die Scheidung von προαιρετόν und τὰ κατὰ προαίρεσιν (πραττόμενα) ist nicht tautologisch, sondern abstrakte Begriffsbestimmung und konkrete Wirklichkeit sind nebeneinander gestellt; wie so oft bei der Analyse der Tugenden die ἕξεις und deren Träger.

41,17 (26b 37) „offenkundig“ usw. Die auf philosophischem Wege (λόγῳ) erkannte Wahrheit wird in ungenauer Form bestätigt durch empirische Rechtssetzungen. Das ist also die Umkehrung des methodischen Grundsatzes von 16b 30–35, daß man von empirischen Beobachtungen aus durch den Logos zur Wahrheit kommen könne. Man darf übrigens nicht übersehen, daß in den Diskussionen über das Willentliche nicht ein abstraktes „moralisches Subjekt“ gemeint ist, sondern forensische Situationen im Hintergrund stehen. — Die Gesetzgeber „definieren nicht“, sondern sie legen fest. In Platons Symposion heißt es (182a 8) ὁ νόμος ὥρισται. — παθήματα habe ich mit „Rechtsfälle“ übersetzt. Bonitz[3] 1866, 798 hatte zuversichtlich behauptet: „daß Eudemus von παθήματα rede, ist nicht zu glauben“ — und schlägt ἀδικήματα vor. Er hätte auch ἁμαρτήματα vorschlagen können. Aber bei Antiphon I 27 heißt es: οὕτω δέ τοι καὶ ἐλεεῖν ἐπὶ τοῖς ἀκουσίοις παθήμασι μᾶλλον προσήκει ἢ τοῖς ἑκουσίοις καὶ ἐκ προνοίας ἀδικήμασι καὶ ἁμαρτήμασι. Also sind alle drei Substantiva möglich, d. h. in EE darf nichts geändert werden. Zugleich sieht man aus Antiphon, daß Ar. keine Dreiteilung gibt, die ja auch in dieser Form nicht zu belegen ist. Sondern es ist eine Zweiteilung in 1) ἀκούσια παθήματα und 2) ἑκούσια = ἐκ προνοίας. Dieselbe Zweiteilung in Ar., Pol. 1300b 25. — An νομοθετοῦσιν aber hätte Spengel (609) wohl kaum Anstoß genommen, wenn ihm z. B. Plato, Symp. 182b 2 gegenwärtig gewesen wäre: νενομοθέτηται καλὸν τὸ χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, wo entweder zu verstehen ist ὡς καλόν (= Leges 862a 5) oder καλὸν εἶναι.

41,20 (27a 1) „berühren": *ἅπτονται τῆς ἀληθείας*. Nur hier. Unverkennbar ein platonic touch (Rep. 473a 2. 572a 8. 600e 6. 608a 7; Phaedo 65b 9).

41,21 (27a 2) „sprechen": EN V 10. Wie MM I 33, 22–26 so greift auch EE in dem Buch über Gerechtigkeit und Recht notwendigerweise auf die *ἑκούσιον*-Problematik zurück. Erhalten in der Form von EN V 10; ob die Zitierweise etwas mit dem Titel *Περὶ δικαίων* (DL V 21) zu tun hat, ist nicht zu erkennen.

41,23 (27a 4) „und". Zusammenfassung von 26b 4 (*ἐξ ἀμφοῖν*) und b 9 (*δόξα βουλευτική*) und b 17 (*ὄρεξις βουλευτική*). EN 1113a 11: nachdem wir mit uns beraten haben (*ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι*) treffen wir eine Wahl und streben dann gemäß der stattgefundenen Beratung.

41,24 (27a4) „einsgeworden": *ὅταν συμπερανθῶσιν*. Wie so viele, gehört auch dieses Verbum sowohl dem Gemein-attischen an als auch der aristotelischen Fachsprache. Sollte es hier als Terminus technicus der Logik verwendet sein, so wäre es schiefe Metaphorik. Das Beispiel EN 1147a 25–28 ist glatt: conclusio aus zwei Prämissen. Aber wie sollte in EE die *ὄρεξις* als Prämisse angesehen werden können? Also zu verstehen etwa nach Isokrates IV 171: sie beraten, und wenn sie nicht vorzeitig die Beratung abbrechen, so mußten sie etwas Brauchbares „zusammenbringen", d. h. die verschiedenen Meinungen waren auf einen Nenner zu bringen.

41,26 (27a 6) „Es ist aber so". Das folgende bis zum Schluß des 10. Kap. kann man nur insofern als Nachtrag (Walzer 149) auffassen, als Ar. zwar auf früheres (im einzelnen notiere ich dies nicht) zurückgreift, aber nur deshalb weil er zu Neuem und Abschließendem fortschreitet. Warum setzt er ganz umfassend damit ein, daß die innere Beratung um eines „etwas" willen geschieht? Das sagt er nicht deshalb um nur noch einmal vom Unterschied zwischen Ziel und Mittel zu sprechen. Vielmehr um zu kontrastieren, um die übergeordnete Bedeutung des Ziels (a 13 *ἐκ προτέρου*) klarzumachen. Und er spricht nochmals von den Mitteln (a 15–18), aber so, daß der Ton immer auf dem Ziel liegt. Mittel, gewiß, aber Mittel zum Ziel. Ohne Telos ist *προαίρεσις* überhaupt nicht denkbar. Diese Tonverlagerung aber führt zum Neuen: das Telos des menschlichen Handelns ist immer ein Wert (*ἀγαθόν*). Und dies ist der natürliche Zustand. Aber es gibt auch Unwert. Diesen anzustreben ist gegen die Natur, ist Verkehrung. Ein solcher abseitiger Schritt aber führt nicht irgendwohin ins Unbestimmte, sondern ist ein Schritt vom „Mittleren" zum Extremen. Damit sind wir zur *μεσότης*-Lehre zurückgekehrt und wieder zum Thema „Lust-Unlust", da diese der Grund für die Verkehrung sind. Daraus ergibt sich wieder, daß Tugend und Schlechtigkeit es mit Lust und Unlust zu tun haben. Und nun ist die endgültige Definition der Tugend möglich, die alles bisher Erarbeitete einschließt (27b 5–11). — Siehe auch Band 8, 261; 25, 9 und 25, 5.

41,31 (27a 10) „im Anfangsteil": EE I 2. Zum Analytikzitat (An. Post. I 2 und 4) s. o. zu 22b 38.

41,34 (27a 12) „mit Fachkenntnis": *μετὰ τέχνης*. Auch dies dürfte auf Platon zurückgehen. Gorgias 500e 4–501b 1: die Heilkunst ist eine *τέχνη*, die Kochkunst nicht, weil der Koch *ἀτέχνως* arbeitet, der Arzt *μετὰ τέχνης*. Dies aber bedeutet, daß er im Gegensatz zum Koch die *αἰτία* seines Handelns kennt, also das Ziel, die Gesundheit.

41,35 (27 a 13) „über dieses“. Das ist der Komplex „Mittel zum Ziel“. Ich verstehe οἷον βουλευομένοις περὶ πολέμου περὶ τούτων αὐτοῖς ἡ σκέψις ἐστιν. Man darf nicht an den berühmten Satz EN 1177 b 5 denken, wonach der Krieg selbst ein Mittel zum Ziel, nämlich zum Frieden ist. Sondern zu verstehen ist nach Rhet. I 4, 1359 b 19–23; 30–60 a 5 und II 22, 1396 a 7–12: wenn einer über das Thema εἰ πολεμητέον ἢ μὴ πολεμητέον reden will, so muß er die Machtverhältnisse kennen, d. h. die Mittel, die zur Verfügung stehen.

41,35 (27 a 13) „an erster Stelle“: ἐκ προτέρου. Susemihl denkt an Korruptel, für Apelt[2] (1902, 18) ist der Ausdruck sogar „ganz unverständlich“. In Wirklichkeit bedeutet er πρότερον, wie ἐξ ὑστέρου (Probl. 951 b 24) ὕστερον bedeutet und ἐκ τρίτων (z. B. Gorgias 500 a 1; Symp. 213 b 5) τρίτος. Siehe auch Sophocles, El. 780 (Jebb) und Herodot I 108 (Stein). Über Apelts ἐκ προχείρου ist demnach nichts mehr zu sagen.

41,38 (27 a 16) „vorausgesetzt“: εἰ. Die Konstruktion des Satzes ist aus der Übersetzung zu ersehen. Ohne Einschaltung von ἢ vor ὅ τι (Fritzsche). Ich halte ein βουλεύομαι εἰ ἔσκεμμαι für unmöglich. Der Arzt z. B. kann nicht überlegen, ob er dem Ziele gemäß überlegt hat (ἀπό = κατά, Kühner-Gerth 1, 458 g und Gorgias 477 d 6); num recte rem ceperit (Fritzsche) verschleiert. Das würde auf ein In-Frage-stellen des Ziels hinauslaufen, ob er etwa den Patienten nicht im Hinblick auf Gesundheit, sondern auf Tod kurieren solle. Über das Ziel gibt es keine wählende Reflexion; κεῖται (26 b 10). — ἐκεῖ = ἐκεῖσε (von Rackham sogar in den Text gesetzt) = πρὸς τὸ τέλος, Kühner-Gerth 1, 444 A. 3. — Auch vor αὐτός bedarf es keines ἢ <ὅ τι> (Rieckher). Zur Sache Met. VII 7, 1032 b 6–9: Gesundheit wird hergestellt durch das Nachdenken des Arztes: da dies Gesundheit ist, so muß, wenn etwas gesund werden soll, dies und dies geschehen. Und so denkt er immer weiter, bis er die Kausalitätsreihe an ein Letztes herangeführt hat, das er nun selbst ins Werk setzen kann: εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν.

42,3 (27 a 18) „Das Ziel“. Den ersten einwandfreien Beleg für τέλος als Terminus technicus sieht Dodds (Komm. zum Gorgias, Oxford 1959, 317) in Gorgias (499 e 6–500 a 1), nicht bei Demokrit (VS 68 B 4). Über die Nachwirkung dieses Satzes bei Ar. siehe Band 6, 266; 5, 3.

42,4 (27 a 19) „im Einzelfall“: κατὰ μέρος = καθ' ἕκαστον. Gemeint sind die Mittel zum Ziel; diese stecken, wie ich meine, auch in οἷς (a 20), das man doch wohl nicht als Masculinum verstehen kann. Der Übergang vom Singular (περὶ οὗ) ist normal. Die Mittel zum Ziel sind selbstverständlich Güter (s. auch EE I 2), aber nicht ἁπλῶς, d. h. ohne modifizierenden Zusatz, z. B. eine schmerzhafte Kur. Nur deren Endzweck ist ἁπλῶς ἀγαθόν, die Gesundheit, die nicht des Zusatzes bedarf „um eines noch höheren Wertes willen“.

42,7 (27 a 21) „das schlechthin oberste“: τὸ ἁπλῶς ἄριστον. Dieser Superlativ bekanntlich nur in MM und EE; s. Band 8, 176; 8, 2 und oben zu 17 a 21; 18 b 25.

42,8 (27 a 21) „durch Verkehrung“: διαστροφήν. Weil das Wort gleich darauf (27 a 31) im Nominativ einhellig bezeugt ist, desgleichen in den Problemata; weil ferner das Verbum in genau einschlägigem Sinn zweimal in EN VI vorkommt (5, 1140 b 14; 13, 1144 a 34: διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία) und auch in der Tiergeschichte

(589b 29 die Natur mancher Lebewesen διέστραπται; Beispiel: feminine Männer), darf man hier in EE nicht ändern. Dies gegen Apelts und Jacksons διὰ στροφήν (στροφή EE 1246b 9 ist Konjektur). Auch ein etwaiges διὰ τροπήν = μεταβολήν entfällt hiermit und für die Kakophonie ‹διὰ› διαστροφήν wüßte ich keine Parallele. Aber was soll der Akkusativ? Der Dativ (Fritzsche) läßt sich gewiß leicht herstellen und auch καὶ ‹κατὰ› Sylburg. Aber darf man nicht an einen adverbiellen Akkusativ denken? Kühner-Gerth 1, 311 A. 7. Im Symposion wechselt κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον mit τὸν αὐτὸν λόγον (185a 5, 207d 1). Oder sollte sich Ar. die Verbindung gestattet haben παρὰ φύσιν καὶ παρὰ διαστροφήν, wobei das zweitemal παρά in bekannter Weise = κατά ist, und sollte er trotz verschiedener Bedeutung die Präposition nur einmal gesetzt haben?

42,15 (27a 27) „dieselbe Wissenschaft". Der Satz τῶν ἐναντίων μία ἐπιστήμη gehört zum Repertoire. Siehe Stewarts (Komm. zu EN) Bemerkungen zu EN V 1, 1129a 11. Dort auch Hinweis auf Platon. Zu ergänzen: Protrepticus p. 49, 18 P ὑγιείας μὲν γὰρ ἰατρικὴν μᾶλλον ἢ νόσου κυρίως ἂν θείημεν.

42,17 (27a 28) „das Wünschen": ἡ βούλησις. Folgt wohl deshalb unmittelbar auf die ärztliche Kunst, weil sie ἀγαθοῦ ὄρεξις ist, aber eben λογιστική (Rhet. 1369a 2–4). Das Platonische in EE bei Walzer 98–102.

42,21 (27a 31) „Indes". Zum Abschluß des 10. Kap. s. o. zu 298. Obwohl MM 1189b 26–32. 90a 5–6; EN 1113a 33–b 2. 09a 11–17 (04b 9–11) vergleichbar sind, zeigt sich doch vorwiegend die Eigenprägung von EE. Das liegt nicht nur am Begriff der „Verkehrung" (mit φθόρος gekoppelt auch Probl. 879b 26), denn mit σφάλλεσθαι (MM 1190a 6; Band 8, 262; 25, 13) und mit ἀπάτη (EN 1113a 34) sprechen auch die anderen Ethiken von der Depravation durch die Lust. Sondern es liegt daran, daß 1. der Begriff der Verderbnis ins Gegenteilige die unverkennbare Nähe von EE zur Physik anzeigt, wie schon öfter zu beobachten war. Der Sache nach handeln auch die anderen Ethiken davon, EN allerdings an anderer Stelle (II 8), MM dagegen an derselben, nämlich im προαίρεσις-Kapitel (Band 8, 260; 25, 3), aber gerade die Termini der Physik (s. u.) fehlen in beiden. 2. läßt die endgültige Definition der Tugend, am Schluß der breit angelegten Gedankengänge (beginnend II 1, 1220a 13. 29–35; II 3, 1220b 21–35) noch einmal den Unterschied zur Anlage von EN ermessen, wo diese Definition geradezu plötzlich bereits in II 6 gegeben wird, noch vor jenem Katalog der Mitten (II 7), der in EE durch II 3 repräsentiert wird. — Nun die Begründung zu 1. In Phys. I 5, im „historischen" Teil, diskutiert Ar. das Factum, daß die Früheren Gegensätze zu Prinzipien gemacht haben. Dort (188a 30–b 26) finden wir sämtliche in EE tragenden Begriffe: φθείρεσθαι οὐκ εἰς τὸ τυχὸν (188b 3), ἀλλ' εἰς τὸ ἐναντίον (188b 14) und das μεταξύ (passim), das durch ein Farbenbeispiel erläutert wird: τὰ δὲ μεταξὺ ἐκ τῶν ἐναντίων ἐστίν, οἷον χρώματα ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος (188b 23; b 3–6). Entscheidend der Satz: ἅπαν ἂν γίγνοιτο τὸ γιγνόμενον καὶ φθείροιτο τὸ φθειρόμενον ἢ ἐξ ἐναντίων ἢ εἰς ἐναντία καὶ τὰ τούτων μεταξύ (188b 21). Entsprechendes auch in De gen. an. 766a 14 und De caelo 310a 24–27, was besonders betont sei, weil sich auch bei der Untersuchung von MM Zusammenhang mit eben dieser Schrift erwiesen hat (Band 8, 472–3).

Weitere Erläuterungen zu 27a 31–38. Mit der „Verderbnis in das Dazwischen" ist der Bereich gemeint zwischen der richtigen Mitte, da wo die Verderbnis einsetzt, und den Extremen. Da gibt es also Zwischenphasen. Aus diesem soz. abgesteckten

Entwicklungsgang kann man nicht *ἐκβῆναι* (das Wort ist eine Rarität bei Ar., nahe kommt Plato, Rep. 523b 9). Die Begründung dafür (*ἐπεὶ καὶ ἡ ἀπάτη*) bedarf der Erklärung. Was soll hier die subjektive Täuschung, der Irrtum? Nun, Ar. hatte mit einer Feststellung begonnen, die für alle *ὄντα* (so auch Phys. 188a 32) gilt. Sein Ziel aber ist, daß ein spezielles Seiendes, nämlich die Entscheidung, genauer, deren intellektueller Faktor, verdorben werden kann. Das heißt, sie kann von der richtigen Mitte weg zum falschen Extrem verkehrt werden; sie entwickelt sich nicht *εἰς τὸ τυχόν*. Also, sagt Ar., Irrtum ist die Verderbnis eines Wissens, Könnens. In der Kunst der Musik z. B. findet die Verderbnis der Harmonie nicht sozusagen ins Blaue hinein statt, sondern exakt zum Gegenteil, zu Nicht-Harmonie (Phys. a. O.). Daher in EE der Satz, Entwicklung „in jenes Gegenteilige, das im Rahmen des Wissens, Könnens gegenteilig ist". In der Physik lautet ein Beispiel für „Verderbnis nicht ins Beliebige": Weiß wird nicht zerstört *εἰς τὸ μουσικόν*, sondern ins Nicht-weiße, und wiederum nicht ins beliebige Nicht-weiße, sondern in Schwarz oder eine Zwischentönung (grau). Per analogiam nun zum Wissen, Können, erfolgt die Verkehrung der *προαίρεσις* von der richtigen Mitte, von der Tugend weg zur Nicht-Tugend (*κακία*).

42,30 (27a 38) „Ursache". Nämlich dafür, daß es zu Verderbnis, Verkehrung, Täuschung kommt. Susemihls Ansatz einer großen Pause vor *αἴτιον* ist falsch.

42,31 (27a 39) „es steht ja so": *οὕτω γὰρ ἔχει ὥστε*. Subjekt ist nicht *ἡ ψυχή*, sondern der Ausdruck ist impersonal, est ut. Ähnlich Phaedo 103e 2. 93b 4 (*ἔστιν ὥστε, ἔστι τοῦτο περὶ ψυχὴν ὥστε*). Isocrates VIII 28.

42,32 (27a 40) „das Lustvollere". Der Sinn ist nicht: der Seele erscheint die Lust als ein Gut und wenn etwas noch lustvoller ist, dann ist es ihr noch lieber. Sondern der erste Satz bezeichnet den Akt der *βούλησις*. Dann kommt die Frage *πότερον αἱρετώτερον*; und die Überlegung darüber endet dann mit der *αἵρεσις*.

42,34 (27b 1) „auch daraus". Rückgriff auf II 4, 1221b 37–39 und 22b 9–10.

43,7 (27b 10) „Lust an Süßem": *φιλόγλυκυς* nur hier, Top. 111a 3 und Probl. 875b 3. Das andere Adjektiv nach L.-Sc. überhaupt nur hier. Vgl. Plato, Theaet. 159c 11–e 5, Top. 110b 37–111a 6. Für den Scholastiker wäre es wohl unerträglich, an eine exakte Definition noch einen solchen Nachtrag anzuhängen. Aber der Logiker Ar. weiß, daß der Begriff der Qualität zu den *πολλαχῶς λεγόμενα* gehört und so betont er, daß der in der Definition soeben verwendete Begriff nichts mit *πάθος* oder *αἴσθησις* zu tun hat, sondern nur mit dem „Ethos". Wenn ich nichts übersehen habe, gebraucht er den Ausdruck *ποιός τις τὸ ἦθος* nirgends mehr in EN, aber MM stellt die Qualität gleich in den ersten Sätzen heraus: man muß eine bestimmte Qualität haben, d. h. ein *σπουδαῖος* sein; also ein qualifiziertes „Ethos" muß man haben. *ποιός τις τὴν διάνοιαν* sagt Ar. nirgends in der Ethik, aber in der Poetik (1449b 36–50a 7).

Kapitel 11

43,9 (27b 12) „Nachdem" usw. Die Paralleltexte zu diesem Kapitel in Band 8, 263. Für den Inhalt, auch den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und die Beziehung zu EN VI darf ich auf die ausführliche Analyse in Band 8, 261; 25, 9

und 262—266 verweisen; dort sind auch die grundlegenden Klärungen Kapps ([1]1912, 12—18) gegen v. d. Mühll verwertet, dem aber das Verdienst bleibt, eine echte Schwierigkeit aufgezeigt zu haben. Vgl. ferner Walzer 37—40; 46—48.

Folgende Punkte scheinen für die Bewertung des Kapitels bedeutsam zu sein: 1. Es steht an derselben Stelle wie in MM, hat dieselben zwei Hauptteile (27b 12—28a 2; 28a 2—19) und besonders in dem schwierigen ersten denselben sachlichen Gehalt, nur daß in MM die *προαίρεσις*-Problematik nicht einbezogen ist. 2. Beide Ethiken stehen EN gegenüber, wo sich in B. III nichts Vergleichbares findet. Wie in EE (27a 2) auf EN V, so wird auch (27b 16) auf EN VII 1 u. 9 deutlich vorausgewiesen. Und jene „andere Seelenkraft" (27b 40) wird in EN 1144a 20—22 mit denselben Worten ein zweitesmal angekündigt und dann auch benannt; es ist die Phronesis. („Nun wird aber die Richtigkeit der Entscheidung durch die ethische Tugend gewährleistet; was aber zu tun ist um die Entscheidung zu verwirklichen, das ist nicht Aufgabe der ethischen Tugend, sondern einer anderen Seelenkraft"). 3. Der eigentümlich als „Aporien" bezeichnete Abschnitt 27b 19—30 hängt unverkennbar mit dem VII. Buch der Politik zusammen (13, 1331b 26—38; s. u.). Das ist eine der knappen Beobachtungen Bendixens; Kapp (a. O. 15) hat den Sachverhalt zutreffend so beschrieben: „Das *προαπορεῖν* scheint dabei nur in der Klarstellung der drei auch Pol. 1331b 26f. und zwar ausführlicher, erörterten Möglichkeiten und Anknüpfung der Frage an diese zu bestehen". 4. Außerdem enthält das Kap. eine Reihe ebenso unverkennbarer platonischer Elemente (s. u.).

43,11 (27b 13) „ohne Fehl". Alle drei Ethiken stellen die zwei im platonischen Laches (190d 7—e 3) vorgeformten Grundfragen: was ist das Ziel und wie wird es erreicht? Aber nur in MM und EE stehen sie wie ein Programm gleich am Anfang (MM *ἐκ τίνων γίνεται*; EE *πῶς κτητόν*), während EN sofort, man darf schon sagen, einen Höhenflug nimmt zum Telos. Keine der Ethiken aber hat, genauso wenig wie der Laches, den Grundriß: Teil I Ziel, Teil II Mittel, sondern in allen dreien wird schon sehr bald die Tugend nicht mehr als *πρός τι* gefaßt und vor allem nicht gefragt, durch welche Mittel sie erworben werden könne. Sondern sie ist einfach da als Vollendungszustand und dann wird dieser in seinen vielen Erscheinungen studiert. So wie Ar. die beiden Grundfragen (Ziel-Mittel) am Anfang von MM und EE formuliert, machen sie den Eindruck des Originalen. Dies scheint aber nicht ganz sicher zu sein (s. u. zu 27b 19). Auf jeden Fall aber ist nicht genuin aristotelisch die dauernde Parallelisierung der ethischen Leistungen mit denen der *τέχνη*, d. h. in dem bekannten umfassenden Sinn von Wissenschaft, Kunst, Handwerk, jeglichen „Könnens". Das ist sokratisches Erbe. Im Zusammenhang damit scheint es nun auch Diskussionen gegeben zu haben über *ἁμαρτία* und *ὀρθότης*, Fehlerhaftigkeit und Exaktheit auf dem „technischen" wie auf dem ethischen Gebiet. Das *ἀναμάρτητον*, so scheint die Antwort gelautet zu haben, ist nur gewährleistet durch Fachwissen einerseits, „Tugendwissen" andererseits. Und so könne man auch das Glück erreichen — wirtschaftliche Prosperität einerseits, die philosophisch geklärte Eudämonie andererseits. Ich sehe Reflexe davon in Xenophons Memorabilien (II 8) und in Platons Charmides (171d 1—172a 5). Über Fehler in der dichterischen Technik handelt Ar. Poetik 25, über Konstruktionsfehler der Natur selbst Phys. II 8, 199a 33—b 7. — *ποιεῖν* (27b 17 *παρέχειν*) steht auch 20b 29 und in EN 1144a 20. Von der Schlechtigkeit heißt es analog (28a 4), sie „mache" die Entscheidung falsch, *μὴ ἀναμάρτητον*

(Plato, Rep. 477e 6), indem sie das entgegengesetzte Ziel setzt. *ποιεῖν τὸ τέλος* ohne „*ὀρθόν*“ ist etwas anderes, nämlich *προτίθεσθαι, στοχάζεσθαι* (MM 1190a 9. 12 und weiterhin). Die Vermutung Rackhams zu 27b 23 *τὸν σκοπὸν* <*ὀρθόν*> ist falsch. Dazu daß *ποιεῖν* nicht bedeutet, die Tugend übe an Ziel oder Entscheidung eine Tätigkeit aus s. Band 8, 264. Sie „macht“ die Entscheidung fehlerfrei, untadelig, heißt „im Grunde nur“, sie bestehe in der Richtigkeit der Entscheidung (Kapp[1] 1912, 15). Dazu Kapps (a. O.) Anmerkung 26, „bewirkt“ werde die richtige Entscheidung „durch die Erziehung, vgl. Pol. 1266 b 34f., gerade so gut wie die Tugend selbst“.

43,12 (27b 14) „einige“: *τισί*. Sokrates ist gemeint; aber wie so oft sagt Ar. nicht *τινί*, weil um diesen Jemand immer ein Kreis von Gleichdenkenden ist, wobei kaum je zu unterscheiden ist, ob es sich um Zeitgenossen oder um spätere Gleichdenkende handelt.

43,13 (27b 15) „ist das“: *ἔστι δὲ τοῦτο*. Aus der Interpunktion in der Übersetzung sieht man, daß dieser Satz sofort eine Widerlegung der sokratischen Position ausspricht. Die Widerlegung reicht bis a 19 (*ἐγκράτεια*). Dann wird der Faden wieder aufgenommen. Beherrschtheit sei nicht Tugend, das scheint im Widerspruch zu stehen zu 23b 12. Aber dort sind wir in einem dialektischen Abschnitt. Für Ar. ist die B. deshalb keine Tugend (EN IV 15, 1128b 33; VII 1, 1145a 35f.), weil da die Entscheidung fehlt (Walzer 105; zu EN 1111b 13—15 Kapp 11; über den passiven Charakter der B. s. Top. 125b 20). Band 8, 371; 54, 5. Heß 1957, 132—137 hat b 15-19 sorgfältig interpretiert, aber den Nachweis, daß der Abschnitt interpoliert sei, halte ich nicht für gelungen.

43,16 (27b 16) „später“. Das geht eigentlich auf das ganze VII. Buch von EN, d. h. auf die Diskussion, wie das Verhältnis zwischen Beherrschtheit und der anerkannten Tugend der Besonnenheit zu bestimmen sei. Im besondern s. EN VII 9.

43,18 (27b 18) „ihre Begründung“. Das Argument der *τινές* dafür daß die Tugend den Logos als einen richtigen „darbietet“, lautet also (Fritzsches *γάρ* mit Solomon gestrichen): 1. Die Beherrschtheit ist „ein solches“, d. h. etwas was die Verderbnis des Logos verhindert, was dann überhöht wird zu: sie macht den Logos richtig. 2. sie gehört zu den lobenswerten Dingen; die Tugend gehört auch dazu (28a 10), also . . .

43,20 (27b 19) „Es kommt vor“. Die Kritik des platonischen Staates (Pol. II 2, 1261a 10—16) beginnt Ar. sofort mit der Feststellung, daß weder das Ziel, die *ὑπόθεσις* (der Staat ein *ἕν*) genügend befestigt sei, noch daß die geeigneten Mittel dafür vorgeschlagen seien. Das Schema, an dieser Stelle als selbstverständlich eingeführt, erklärt Ar. breit in Pol. VII 13 (s. o. zu 27b 12): „Zwei Dinge sind die Grundlagen für den glücklichen Gesamtzustand, erstens daß Zielpunkt und Zielwert richtig gesetzt sind und, zweitens, daß man jenes Handeln ausfindig macht, das tragend (*φέρειν* wie EE 27a 11; Isocrates VIII 28) ist in Richtung auf das Ziel. Beides kann nämlich zusammenstimmen und nicht zusammenstimmen. Denn das einemal ist zwar das Ziel richtig festgelegt, aber man verfehlt es beim konkreten Handeln; ein andermal macht man alles richtig, was die Mittel zum Ziel betrifft, aber man hat sich das Ziel falsch gesteckt; und drittens kommt es vor, daß man sowohl das eine wie das andere verfehlt (*ἑκατέρου*: EE *μηδετέρου*). Zum Beispiel bei

der Heilkunst. Entweder wird da nicht richtig erkannt, wie ein gesunder Körper eigentlich beschaffen sein muß, oder man greift fehl in den Mitteln, die in Richtung des ihnen gegebenen Ziels etwas ausrichten sollen. Man muß aber bei den praktischen und theoretischen Wissenschaften dieses beides in den Griff bekommen, das Ziel und das Handeln hin zum Ziel".

Die Wertung dieses Textes, die jetzt nicht beabsichtigt ist, muß allerdings zwei Zeugnisse miteinbeziehen, die noch aus der Zeit vor Platons Tod stammen und, soweit ich sehe, für die aristotelische Ethik noch nie beachtet worden sind. Das ist Isocrates, Epistel VI 8–9 (c. 359 v. Chr.; E. Mikkolas [Isocrates, Helsinki 1954, 290] Einwände gegen die Echtheit bedürfen genauerer Prüfung) und die Friedensrede (VIII 28; c. 356 v. Chr.). An beiden Stellen glauben wir geradezu Ar. zu hören, der seinerseits bei Platon gelernt haben kann (Band 8, 263). Aber die Frage, wie das zu erklären ist, kann ich hier nicht aufnehmen; sie müßte zu der Untersuchung des Problems Isokrates-Aristoteles auf breitester Basis führen. Sicher ist nur, daß die Scheidung von Ziel und Mittel bei Ar. zu den Standard-Diäresen gehört in Topik, Ethik, Politik und Biologie (Bonitz, Index 753b 58) und eben auch in der Rhetorik, wo eben die Beziehung zu Isokrates interessant wird. Ich zitiere nur (im Hinblick auf Isocr., Ep. VI) Rhet. I 6, 1362a 17: Die symbuleutische Rede hat als Ziel die Eudämonie; da man aber nicht über das Ziel berät, sondern über die Mittel, d. h. die *συμφέροντα* = *ἀγαθά*, muß man die elementaren *τόποι* (hier auffallend *στοιχεῖα* genannt) über das *ἀγαθόν* kennen. Genau nun nach dieser Anweisung verfährt Isokrates in der 8. Rede. Das Ziel ist der Friede. Aber bei seiner Beratung der Athener geht er ins Grundsätzliche (VIII 27), und er leitet es auffällig ein mit *ἔχει γὰρ οὕτως* (28). Seine Bemerkung ist also nicht irgendeine Bemerkung nebenbei, sondern sie bestimmt den Plan seiner Rede: „Mir scheint, alle haben Verlangen nach dem *συμφέρον*, nach Pleonexie (das ist in diesem Falle also das Telos, das *ἀγαθόν*). Aber sie kennen nicht *τὰς πράξεις τὰς ἐπὶ ταῦτα φερούσας*, sondern da geben die Meinungen auseinander. Die einen haben gute *δόξαι*, die geeignet sind auf das Richtige (*τοῦ δέοντος*: EE 27b 14 *οὗ ἕνεκα δεῖ*) zu zielen, andere haben Meinungen, die so weit wie nur möglich das *συμφέρον* verfehlen". Und auch im 6. Brief handelt es sich um eine grundsätzliche Erklärung, um Dinge, die Allgemeingut sind (*τεθρυλημένα*, auch plat.-arist. Ausdruck), um Dinge, die er früher schon seinen Schülern gesagt hat und jetzt wieder vortragen will. Dieses Bekannte aber ist zweierlei. Das erste bezieht sich auf die Anlage einer ratenden Rede, das zweite, so sagt er ausdrücklich, auf die Wirklichkeit des Lebens. Bevor man rede, müsse man den Zweck der Rede festlegen, das was damit erreicht werden soll. Und dann müsse man die Topoi (*στοιχεῖον* wie Ar., Rhet.) suchen, die man als Mittel einsetzen will um das Ziel der Rede zu erreichen, *ὅπερ ὑπεθέμεθα*. Auf das Leben übertragen heißt das: Wenn etwas Vernünftiges zustande kommen solle, müssen die Adressaten des Briefes *μετὰ πολλῆς προνοίας λογίσασθαι καὶ βουλεύσασθαι*, welche Lebensform zu wählen sei (*προελέσθαι*). Wenn dies festgelegt ist (*διώρισται*), dann müssen sie sich Handlungen überlegen, damit diese einen Bezug bekommen (*συντείνειν*) auf die ursprüngliche Grundlegung (*ὑπόθεσις*). Und wenn sie auf diese Weise gesucht haben, dann ist die richtige Situation da: das Ziel liegt fest (*ὁ σκοπὸς κεῖται*) und andererseits werden sie, mit der Seele zielend, viel eher das dem Ziele Förderliche erreichen (*ἐπιτυγχάνειν*). Würden sie aber keine Hypothesis machen (*ποιεῖσθαι* = Ar., Pol. VIII 6, 1341b 15), dann gerieten sie in Wirrnis und müßten vieles verfehlen (*διαμαρτάνειν*). Soweit Isokrates.

Bei aller Nähe zu Ar. fällt allerdings auf, daß Isokrates zwar in der Friedensrede sowohl in der Formulierung mit Ar. übereinstimmt, wie in der Lehre, wonach nämlich das Ziel nicht, um es überdeutlich zu sagen, erzeugt wird. Im Brief aber spricht er doch von der Erzeugung des Ziels. Mir scheint dies aber kein echter Widerspruch zu sein. Denn im ersten Falle geht er vom Allgemein-menschlichen aus; der Satz ist gleichwertig dem platonisch-aristotelischen *πάντες ἄνθρωποι τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίενται*. Im zweiten aber handelt es sich nicht um die grundsätzliche Erzeugung eines allgemeinen Menschenziels; sondern um die konkrete Situation; daß die Adressaten natürlich wie alle Menschen glücklich sein wollen, ist unausgesprochen vorausgesetzt und der Brief soll die Adressaten gewiß nicht ins Unglück führen. Darüber ist also weiter nicht zu reden. Aber hier und jetzt stellt sie Isokrates vor eine Alternative: *πότερον αἱρετώτερον* (§ 11), das Tyrannenleben oder das private. Und da ist es begreiflich, daß das Ziel erst gesetzt werden muß, durch einen intellektuellen Akt, indem sie den Rat des Isokrates überdenken. Und dann ist es erst an der Zeit die Mittel zu finden.

43,28 (27b 25) „Ausgangsposition". Der Gedanke einer *ἀρχή*, die nicht mehr ableitbar ist, liegt schon im *πρῶτον φίλον* des platonischen Lysis. Und dann, terminologisch näher, im Phaidros (245c 5–d 3), im Unsterblichkeitsbeweis. Die Selbstbewegung der Seele ist eine solche *ἀρχή*. Von dieser gilt, daß sie unentstanden ist. Denn alles Werdende muß notwendig aus einer *ἀρχή* entstehen; diese selbst aber nicht ihrerseits wiederum aus etwas. — Das Arztbeispiel und das Demonstrandum auch EE 1218b 17–24; 26a 7–15. Phys. II 3, 194b 32–35. Met. VII 7, 1032b 6–9. De part. an. I 1, 640a 3–7.

43,34 (27b 29) „Grundannahme". EN VII 9, 1151a 15–19: „Wie die Tugend das Grundprinzip (*ἀρχή*) des Handelns in uns erhält, so wird es von der Schlechtigkeit zerstört. Beim Handeln aber ist der beabsichtigte Zweck das Grundprinzip, wie es in der Mathematik die Grundannahmen (*ὑποθέσεις*) sind. Wir sehen: weder dort noch hier ist es ein syllogistisches Verfahren, das die Grundprinzipien lehrt, sondern es ist die Tugend, entweder die mit der Naturanlage gegebene oder die durch Gewöhnung entwickelte, welche für die richtige Auffassung bezüglich des Grundprinzips maßgebend ist".

44,3 (27b 34) „Richtigkeit". Der Sinn ist: Im ganzen Bereich der *ὀρθότης* (sie ist ein *πλεοναχῶς λεγόμενον* EN VI 10, 1142b 17) sind zwei Gründe für eben die Richtigkeit denkbar, entweder der Logos oder die Tugend; und wenn nun der Logos in unserem ethischen Bereich ausscheidet (nach 27b 24–25), dann muß es eben die Tugend sein, die das Telos richtig macht. Damit ist die Frage 27b 22–23 beantwortet: die Tugend macht das Telos richtig (EN VI 13, 1144a 6–9; 20) aber nicht den vom Telos abhängigen, am Telos erst einsetzenden Logos. Statt dessen steht da: „aber nicht die Mittel zum Ziel". Anstatt des Logos wird also dessen Wirkungssphäre genannt. Das läuft auf das Gleiche hinaus. Damit ist auch die Frage 27b 12–15 beantwortet.

47,7 (27b 37) „auf ein Etwas": *τινός* wie 26a 11. Gedankengang: die Tugend ist Ursache der Richtigkeit des Ziels. Das ist rein statisch formuliert, ohne „voluntatives" Element. Jetzt nun tritt durch die Einbeziehung der Entscheidung die „dynamische" Seite hervor. Dabei ist es kein Widerspruch, wenn, anscheinend im Gegensatz zu 27b 39, gesagt wird: jede Entscheidung geht auf Ziel und Mittel. Denn

wie der Name schon sagt, sind das eben Dinge *πρὸς τὸ τέλος*, und so gehört zum Inhalt einer Entscheidung natürlich auch das Telos, aber nicht so, daß sie dessen causa efficiens wäre.

44,9 (27b 38) „die Tugend, das Sich-entscheiden". Ich halte also Fritzsches *τῷ* anstatt *τό* für unrichtig. Im Zusammenhang des 11. Kap. kann man ja *ἀρετή* und *προαίρεσις* geradezu gleichsetzen. Wir haben also eine Apposition vor uns. So wie etwa MM 1200b 18 *ἡ κακία, ἡ θηριότης* Band 8, 373; 55, 1. Dies ergänze ich jetzt durch Plato, Euthd. 274e 2 *τὸ πρᾶγμα, τὴν ἀρετήν, μαθητὸν εἶναι* und Eudemus fr. 127, 12 Wehrli (*τὸ θηρίον, ὁ λέων*).

44,12 (27b 40) „anderen Seelenkraft". EN VI 13, 1144a 20–22. S. o. zu 27b 12. Eine frühe Stufe der Verbindung von Charaktertugend mit kalkulierendem Intellekt mag man im platonischen Laches erkennen (192b 8–193a 9 *καρτερία μετὰ φρονήσεως*).

44,14 (28a 2) „ist die Tugend Ursache": [*οὗ*] *ἡ ἀρετὴ αἰτία*. Die Entfernung des *οὗ* durch Fritzsche leuchtet ein; der Satz ist in der Form der Hss, die Bekker beibehalten hat, schwerlich zu konstruieren und Fernwirkung von *οὗ αἰτία* (27b 38) ist möglich. Das Sätzchen *οὗ — αἰτία* kann aber auch eine wegen 27b 37–38 auf *τέλος* zu beziehende Randbemerkung gewesen sein und dann wäre es zu athetieren. Daß es überflüssig ist, kann man kaum bestreiten. Doch ist der EE-Text überhaupt nicht ganz frei von Pedanterie und so muß das Nachklappende nicht vom Rand stammen. Dann aber muß man anders konstruieren und davon ausgehen, daß der ganze Satz 27b 39–28a 2 parallel angelegt ist und daß also in 28a 1 zu schreiben ist *τὸ[ν] δὲ τὸ τέλος*: „daß aber das Telos richtig ist, ist Leistung der Entscheidung, und dafür ist Ursache die Tugend". Wovon ist sie Ursache? Doch eben (nach 27b 37–38) des Telos = des *μέσον*. Dann müssen wir nur ein Nachklappen in Kauf nehmen für das normale *τὸ δὲ τὸ τέλος, οὗ ἡ ἀρετὴ αἰτία, ὀρθὸν εἶναι τῆς προαιρέσεώς ἐστιν*. Schön ist es nicht.

44,21 (28a 8) „sowohl — wie". Über Platons Lehre, derzufolge nur der zweite Teil des Satzes gilt, sowie über eine mögliche Wandlung des platonischen Denkens in den „Gesetzen", worin dann die aristotelische Lehre „methodisch bereits vorgebildet" wäre, s. Walzer 20–21.

44,27 (28a 13) „eher": *μᾶλλον*. EN III 4, 1111b 5: „Die Entscheidung steht in einem ganz besonders engen Verhältnis zur Tugend und gilt eher für einen Prüfstein der Charaktere als die Taten". Wie ein Redner diesen Satz benützt, zeigt Demosthenes 18, 192 (Walzer 140[1]). Ich lese den Satz übrigens in der von Bonitz[1] 1844, 46 gegebenen Interpunktion, mit Beibehaltung des in 28a 14 überlieferten *ὅτι*. Daß Aktivität der bloßen *ἕξις* vorzuziehen ist, ist durchgängige Anschauung des Ar. Doch kommt dieser Sinn auch dann heraus, wenn man *ἡ ἐνέργεια τῆς ἀρετῆς* nicht als Genetiv der Vergleichung, sondern als subiectivus auffaßt, sich also nicht von MM 1190b 1 (*τὴν ἐνέργειαν τῆς ἕξεως βέλτιον εἶναι*: 1190a 35) beeinflussen läßt. In MM ist alles in Ordnung, aber ich bezweifle, daß Ar. sagte, die Aktivität sei „besser als die Tugend" und somit erst zu erraten gab, daß er jetzt die Tugend als nicht-aktivierten Habitus meinte.

44,29 (28a 14) „auch in einer Zwangslage". Wenn man eine schlechte Tat nur von außen betrachtet, kann man sich täuschen. Sie kann einen wirklich Schlechten zum Urheber haben, aber auch einen Guten, der unter Zwang handeln mußte. Wegen der

zweiten Möglichkeit ziehen wir es vor auf die „Gesinnung" zu achten. *προαιρεῖται δ' οὐδείς* ist dann Brachylogie. Das kann nicht heißen „aber niemand entschließt sich zum Schlechten", vielmehr: „aber selbständige Entscheidung ist bei einem solchen Zwangsfall nicht im Spiel gewesen".

44,31 (28a 15) „Ferner" usw. Der Paralleltext in MM, ausführlicher und mit etwas anderer Akzentsetzung, als Illustration zu EE aber gut geeignet, ist in Band 8, 268b erklärt.

44,36 (28a19) „übereinstimmt": *ὁμολογεῖται.* Spengel hat offenbar auch hier den Sprachgebrauch nach EN zurechtgerückt (*ὁμολογεῖ*), denn dort kommt das Medium nicht vor. Aber bei Platon ist es völlig normal und auch in der besten attischen Prosa. Demosthenes 18, 14 *ἡ κατηγορία ὁμολογεῖται τοῖς ἔργοις.*

BUCH III

V o r b e m e r k u n g. In Band 6 sind die einzelnen Tugenden jeweils auch nach der inhaltlichen Seite, mit Berücksichtigung des Vor-Aristotelischen, behandelt. Die Tapferkeit S. 337; 57, 5—339. In Band 8 findet man Vergleiche mit den anderen Ethiken und den Versuch nachzuweisen, daß die Einzeltexte von MM nicht aus EE, EN stammen können. Über die Tapferkeit S. 270—273. Die folgenden Erklärungen der EE-Texte gelten vor allem dem was dieser Ethik eigentümlich ist und den textlichen Schwierigkeiten. — Eine detaillierte Disposition des III. Buches ist nicht nötig; siehe Vorbemerkung zu B. II.

Kapitel 1

45,1 (28 a 23) „Daß es also" usw. Die Länge der drei Tapferkeits-Abhandlungen (MM I 20, EE III 1, EN III 8—12) in Bekkerzeilen: MM 67, EE 174, EN 206. — Zunächst der Abschnitt 28 a 23—29 a 11: Wesen der Tapferkeit, Abhebung von den Extremen, das Objekt der Furcht, das rationale Element. Parallelen: EE 28 a 23—26: MM 1190 b 6—8: EN 1114 b26. 27; 15 a 4—6. EE 28 a 26—b 4: EN 1115 a 6—9. EE 28 a 31—35: EN 1115 b 28. 34. EE 28 b 4—17: —. EE 28 b 18—29 a 11: MM 1191 a 22—25: EN 1115 b 7—17. In diesem Abschnitt ist folgendes nur EE eigentümlich: 1. Sie hat den konsequentesten Aufbau. Der 21 b 7—9 gegebene Vorverweis wird jetzt erfüllt. Entsprechend dem ab II 3 Entwickelten formuliert allein EE den Schluß von den falschen Extremen auf die Tapferkeit als Mitte (28 a 36—b 4), ebenso bei den folgenden Tugenden. 2. Das Unanschauliche der neutralen (*ὀλίγα*, *μεγάλα* usw.) und pronominalen, nicht „Leben", sondern Logik anzeigenden Ausdrucksweise. 3. Das starke, sich bereits aus 28 a 27 (*περὶ φόβους*) ergebende Konvergieren auf das eine Extrem, den Feigen. 4. Die Scheidung des Furchtbaren in *τὰ ἑαυτῷ — ἑτέρῳ* (28 b 10). 5. Die Abhebung des Tapferen von den „meisten". 6. Der Vergleich des Tapferen mit dem Starken, Gesunden (28 b 31). 7. Der Vergleich des Feigen mit dem Kränklichen, Schwachen (28 b 35). 8. Die prinzipielle, durch ihre elementarische Form auffallende, begründende Einführung des *ὀρθὸς λόγος* (29 a 1—11).

45,1 (28 a 23) „Mitten". MM und EE beginnen das Neue unmittelbar nach dem *σκοπός*-Kapitel. Beide berufen sich auf frühere A u f z ä h l u n g (EE 28 a 24 *τίνες* fragt nicht nach dem Wesen), EE mit vollem Recht („in der Tabelle" 28 a 28); inwiefern auch MM nicht ohne Grund, darüber Band 8, 271 unten. Der Übergangssatz ist in EE ebenso wenig sorgfältig formuliert wie der nach dem I. Buch. Daß aber Fritzsches und Spengels und Apelts ([2]1902, 19) Änderungen und Susemihls Bemerkung, die Stelle sei schwerlich in Ordnung, nicht zutreffen, läßt sich zeigen. Daß es Mitten in

den Tugenden gibt, hat Fritzsche so überrascht, daß er *αἱ ἀρεταί* schrieb. Aber man muß auf die Einführung der *μέσον*-Lehre (II 3) zurückgehen. Wenn Ar. dort nicht wie in EN 1106a 26 sagt, in jedem Kontinuierlichen sei Proportionalität zu fassen, sondern in allen Bewegungen sei Übermaß, Untermaß und Mitte, also auch in jeder Handlung, da Handlung = Bewegung ist (20b 21. 23. 24), so bleibt er also in III 1 einfach bei diesem Sprachgebrauch, wobei er statt *ἐν ταῖς πράξεσιν* gleich den Begriff der qualifizierten Handlung, der Tugend-Handlung einsetzt. Er hätte übrigens, wegen 21a 13, auch *ἐν τοῖς πάθεσιν* sagen können. — „Diese sind *προαιρετικαί*": Nach 27b 8 (auch 30a 26—32) gilt dies von der Tugend. Aber wegen der Gleichung Tugend = Mitte gilt es auch von den Mitten. Diese sind also je nach dem Blickpunkt *προαιρεταί* und *προαιρετικαί*. Auch bei der Analyse der Wahrnehmung kommt heraus *τὸ μέσον κριτικόν* (De anima 424a 6; s. o. zu 20b 32). — Wegen 34a 24 kann man *καὶ αἱ ἐναντίαι κακίαι* auch so verstehen: *καὶ (ὅτι) αἱ ἐναντίαι (διαθέσεις) κακίαι εἰσίν*. — *καὶ τίνες εἰσίν* (28a 24) ist gewiß nachlässig, weil man es auf *κακία* allein beziehen müßte. Aber in der Tabelle standen auch schon die Tugenden, in der anschließenden Kurzdarstellung allerdings nur die *κακίαι*, aber so, daß doch über die zugehörigen Mitten niemand im Zweifel sein konnte; außerdem sind diese für später angekündigt (21b 7—9). Also geht *αὗται* hier auf beides.

45,8 (28a 28) „an früherer Stelle": *πρότερον* [*καί*]. Die leichte Änderung des überlieferten *πότερον* und entsprechend *φόβον* statt *φόβος* ist unerläßlich (Bonitz[1] 1844, 47; Spengel 609). Weder in der Tabelle von II 3 noch in der Kurzdarstellung ist überlegt worden, „ob... oder", sondern alles ist apodiktisch hingesetzt. EE 28b 10, De anima 402a 23 oder etwa Xenophon, Oec. 7, 26 sind keine Gegeninstanzen und *πρότερον* wird bestätigt durch 30b 12 und EN 1115a 7 (L^bM^b). Dann aber muß *καί*, mit einem Teil der Überlieferung, weggelassen werden; es ist nur berechtigt, wenn *πότερον* bliebe, wobei dann *διαιρεῖν* nicht hieße „eine Diärese machen", sondern „wir haben erörtert, ob sowohl . . . als auch Gegensätze zur Mitte sind".

45,9 (28a 29) „Denn sie sind": *καὶ γάρ ἐστί πως*. Keine Tautologie, denn der Ton liegt auf *πώς*. Furcht und Tollkühnheit sind Gegensätze, aber nicht dieses Populäre soll jetzt ausgesprochen werden, sondern in der Ethik interessiert nur, daß sie Gegensätze zur Mitte sind. Sowohl im Feigen ist beides, Furcht und Tollkühnheit, wie auch im Tollkühnen. Sie „tun" dasselbe (28a 39), nämlich *τοῦτο ὃ μὴ δεῖ*, aber *πώς*, d. h. die Relation ist verschieden, nach dem Zuviel und Zuwenig (*καὶ γὰρ οὗτος* usw. 28a 33).

45,12 (28a 31) „nämlich": *οἷον*. Nicht wie 21b 12; 26a 8 = zum Beispiel, sondern scilicet. Bonitz, Index 502a 7—20.

45,15 (28a 35) „heißt so": *παρωνυμιάζεται*. Die Qualität (*τοιοῦτος*) der Person wird durch ein Adjektiv bezeichnet, das ein „Fall' (*πτῶσις*) des entsprechenden, für die *ἕξις* gebrauchten Substantivs ist. Siehe Bonitz[3] 1866, 798 gegen Spengel. Die Definition von *παρώνυμος* Cat. 1a 12—15. Siehe auch G. Kaibel, Stil u. Text der Pol. Ath. des Ar., Berlin 1893, 41. Schon im Peripatos war als Rarität notiert, daß zu *ἀρετή* eine *πτῶσις* fehlt, indem man *σπουδαῖος* sagt (Cat. 10a 27—b 11). Erst die Stoiker offenbar schaffen einen Ersatz, *ἐνάρετος*.

45,18 (28a 36) „Also". Über diesen Schluß s. o. zu 28a 23 (Nr. 1). Die Bestimmung der Tugend als *βελτίστη διάθεσις* gehört zu den Grundannahmen von EE

(*ὑποκείσθω*) seit dem Anfang von Buch II (18b 38. 20a 22. 22a 6), die Gleichung *μέση* = *βελτίστη* 22b 12. Daß die Grundannahme so einfach eingeführt werden konnte, kommt daher, daß sie in der Akademie geläufig war, wie der Terminus *διάθεσις* verrät; darüber o. zu 18b 38.

45,25 (28b 4). „Es gilt." Diese, formal durch Polysyndeton auffallende Synkrisis des Tapferen und des Feigen (bis 28–9), die dann in die auch in den anderen Ethiken fest verankerte Frage nach den Objekten der Furcht übergeht, ist eine Besonderheit von EE. Fritzsches stereotype Formel „fons est EN" (nämlich 1115a 7ff.) ist ganz sinnlos. Ebenso nur in EE die Diärese *ἑαυτῷ* — *ἑτέρῳ* S. o. zu 28a 23 (Nr. 3 u. 4). Die Synkrisis gleicht dem Typus von EE 21a 13–b 3. Siehe besonders 21a 28 *λίαν, ὀλίγα, μόγις*; und *μεγάλα καὶ μικρά* ist nichts anderes als *ἅπαντα* (Plato, Laches 192e 1). Der Gegensatz *σφόδρα* — *ἠρέμα* scheint besonders bei Platon und Ar. (in den verschiedensten Schriften) beliebt zu sein; nicht in MM und nicht in den Tapferkeitskapiteln von EN. Ar. wird das Begriffspaar wohl in *Περὶ ἐναντίων* berücksichtigt haben (EE 31b 13–15 *ἀντικείμενον* und Ross, Fragm. selecta p. 110). Im Philebos ist die Partie aufschlußreich, wo innerhalb der Dialektik des Begrenzten und Unbegrenzten das letztere charakterisiert wird durch das grundsätzliche Vorhandensein des Gegensatzes *μᾶλλον* — *ἧττον*, welcher dieselbe Wirkung habe wie der von *σφόδρα* — *ἠρέμα* (24a 1–25a 4). — Daß der Feige sich vor Unbedeutendem (*μικρά*) fürchtet, lautet in plastischer Sprache, er fürchte sich vor einer Mücke, einer Maus (Pol. VII 1, 1323a 29: EN VII 6, 1149a 8).

45,31 (28b 10) „Zuerst". Daß *πρῶτον* nicht mehr zum vorhergehenden Fragesatz gehört, bedarf wohl keiner Begründung. Es ist nicht unbedingt nötig und so stünde nichts im Wege es als Dittographie zu *πότερον* zu streichen, nicht etwa ein *τῶν φοβερῶν* dahinter zu vermuten (wie Bonitz[1] 1844, 47–48). Aber andererseits ist es nicht unbedingt entbehrlich; denn das 28b 18 einsetzende Argument, die Alternative *ἁπλῶς* — *τινί*, ersetzt ein zweites *πότερον* und die Aporie von 28b 38 ein drittes. Wenn aber Ar. sich in EE das Asyndeton gestattet *μετὰ ταῦτα σκεπτέον πρῶτον* (20a 13), und darauf kein *ἔπειτα* o. dgl. folgt, ebenso nicht auf *ὑποκείσθω δὴ πρῶτον* (20a 22; *ἔτι* a 26 ist nicht = *ἔπειτα*), so sehe ich keinen Grund mehr gegen *πρῶτον* in 28b 10.

Für die folgende Diärese *ἑαυτῷ* — *ἑτέρῳ* kenne ich allerdings keine Parallele. Gemeint kann nur sein, der Tapfere fürchte das was auch für einen anderen furchtbar ist, *ἢ* <*καὶ*> *τὰ ἑτέρῳ* (Plato, Rep. 345b 1 *καὶ ἕτερός τις, οὐ μόνος ἐγώ*), weshalb aber, da mit sorgloser Ditkion jederzeit zu rechnen ist, das *καί* nicht im Text selbst stehen muß. Wenn der Tapfere nicht die Dinge fürchtet, die für ihn persönlich furchtbar sind, also bedeutende, sondern nur die üblichen Furchterlebnisse hat, dann ist eigentlich kein Aufheben (*σεμνόν*) davon zu machen. Im *ἕτερος* ist auch der Feige eingeschlossen und dann gilt erst recht dieselbe Folgerung. Wie aber kommt es zu dem Schluß: wenn er die ihm persönlich furchtbaren Dinge fürchtet, dann wird er viel Furcht erleben müssen? Ich verstehe so, daß Ar. Subjekt- und Objektseite dialektisch scharf trennt, *τὸ ποιοῦν* und *τὸ πάσχον*. Die *ποιητικὰ φόβου* (Laches 198b 6 *δεινά* = *ἃ δέος παρέχει*) üben auf jeden Fall als *αἰσθητά* Wirkung aus; es muß zu einer Affektion des Subjekts kommen (*ἑκάστῳ*), das in die entsprechende Situation gerät (*ᾧ φοβερά* nicht mit Spengel zu tilgen). Wenn man nun theoretisch von einer möglichen Differenziertheit der Subjektseite absieht, so kommt heraus: in dieser Situation ist der Tapfere ein *πάσχων* wie jeder andere auch, der Feige eingeschlossen.

Er wird auf die *φοβερά* mit Angst reagieren und je nach der Stärke der Objekteinwirkung mit entsprechender Intensität. Sobald man aber bedenkt, daß der Tapfere nicht irgendein affiziertes Subjekt ist, sondern daß er „Tugend hat", steht man vor der Aporie: der Tapfere wäre also nicht furchtlos? Kurz: ist der Tapfere furcht-frei. d. h. erreicht ihn nichts aus der Außenwelt oder ist er furchtlos, d. h. die Eindrücke erreichen ihn wie jeden anderen — aber dann beginnt der Unterschied? Die Antithese *ἑαυτῷ — ἑτέρῳ* ist also dieselbe wie *ἁπλῶς — τινί*. Sie hat soz. die Aufteilung des Tapferen zur Folge „quâ Mensch-quâ Tapferer". Und ebenso beim Feigen (28b 23). — In 28b 12 ist ein Ausfall evident. Die von Fritzsche u. a. vorgeschlagenen Ergänzungen gehen alle in dieselbe Richtung, die erwartete Definition zu liefern. Nach 29a 33 ist aber allein richtig *φοβερά· <φοβερὰ δὲ τὰ> φόβου ποιητικά*. Dann ist die Haplographie am verständlichsten. Ganz willkürlich Apelt[2] 1902, 19 *φόβου ποιότης γὰρ ἑκάστῳ, οἷα φοβερά*.

46,8 (28b 15) „Furchterlebnisse": *φόβους ποιεῖσθαι. φοβεῖσθαι*, schon Renaissancekonjektur, gewiß nach Plato, Prot. 360b 1, wäre elegant. Aber nicht gerechtfertigt. denn solcher Ersatz des einfachen Verbums ist seit der Odyssee (1, 116 *σκέδασιν τιθέναι* = *σκεδαννύναι*) vertraut, wie *λόγους, αἵρεσιν* usw. *ποιεῖσθαι*. Plato, Phaedr. 233c 3 *ὀλίγην ὀργὴν ποιούμενος*. Das Medium, weil vom Subjekt: *τὰ φοβερὰ φόβον ποιεῖ — ὁ ἀνδρεῖος φόβους ποιεῖται*.

46,25 (28b 29) „objektiv furchtbar". Was ist der Sinn dieser Bekräftigung? Ich interpretiere den ganzen Abschnitt 28b 29—38. Für den Tapferen ist manches nur wenig oder gar nicht furchtbar. So ist es vom Subjekt gesehen. Aber nun geht Ar. auf die Objektseite (28b 12—14) zurück. Dadurch daß manches Furchtbare durch die Tugend zum Geringfügigen reduziert wird, ist es nicht objektiv geringfügig geworden; es bleibt furchtbar. Beweis: das Urteil der Normalmenschen. Sie würden den Tapferen nicht loben, wenn sie nicht von der echten Furchtbarkeit dessen überzeugt wären, was er durchgehalten hat. Damit dies noch deutlicher wird, kommt jetzt der Vergleich des Tapferen mit dem Starken, Gesunden, von dem wir festgestellt haben, daß er EE eigentümlich ist (s. o. zu 28a 23, Nr. 5. 6. 7). Auch diese nämlich unterscheiden sich vom Normalmenschen nicht dadurch, daß es objektive Gefährdung ihres Zustandes nicht gibt; sie sind so wenig wie die Tapferen in unmenschlicher Weise *ἀπαθεῖς*. Aber es besteht derselbe Gradunterschied in der Affizierbarkeit. Da nun Ar. von Anfang an, wie wir sahen (28a 27; b 4—9), den Tapferen gerade mit dem Feigen und nicht mit gleicher Akzentuierung auch vom Tollkühnen abhebt, sagt er jetzt das Entsprechende auch vom Feigen und ebenso vom Kränklichen und Schwächlichen aus. Diese Parallelisierung des Gesunden mit dem Kränklichen steht auch in Cat. 9a 21: *ὑγιεινοὶ δὲ λέγονται τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικὴν τοῦ μηδὲν πάσχειν ὑπὸ τῶν τυχόντων ῥᾳδίως, νοσώδεις δέ* — und nun folgt die genaue Verneinung dieses Satzes. (Plato, Rep. 556e 3: der Kränkliche braucht nur einen kleinen Anstoß von außen um wirklich krank zu werden). Nun verlangt *μὲν οὖν* (28b 35) nicht unter allen Umständen ein folgendes *δέ*, sondern ist einfach Übergangsformel (Kühner-Gerth 2, 157c; Denniston, Part. 471—472), die u. U. auch die Nuance der „versichernden Entgegenstellung" (Kühner-Gerth 158) haben kann, wie 29a 4. 9. Zwei Dinge werden von den Kränklichen usw. ausgesagt: *καί — καί*. Da die früheren Interpreten — ich verweise nur auf Bonitz[1] 1844, 49 — dieses erste nicht gesehen haben, sind sie zu einem falschen Gedankengang gekommen. Sie erwarteten

von dem letzten Sätzchen (*καὶ ἔτι*) eine Aussage nicht über die Kranken, Feigen, sondern über die Gesunden, Tapferen. Demgemäß nahmen sie vor *καὶ ἔτι* eine große Lücke an, die sie eben mit den Tapferen usw. besetzten. Ohne dabei zu bedenken, daß eine unerträgliche Dublette herauskommt (28 b 37—38 = 33—35). In Wirklichkeit ist von den Kranken, Feigen ausgesagt 1. daß sie unter dem leiden was den Normalmenschen angreift (*κοινὰ παθήματα*) und daß zwischen ihnen und diesen nur Gradunterschiede bestehen. Das ist aber nicht der einzige Unterschied, sondern außerdem (*καὶ ἔτι*) noch dieser: gerade infolge ihrer reduzierten Natur leiden sie manchmal überhaupt nicht unter dem was den Normalmenschen angreift. Der Zweck des Ganzen ist also eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Tapferen usw. und dem Feigen usw. festzustellen, und Ähnliches ist auch der Sinn von 29 b 1—2. Vielleicht ließe sich in den Hippocratica ein Beispiel finden. Thukydides scheint eine Ahnung davon gehabt zu haben, daß der durch die Pest geschwächte, siech gewordene Körper kein zweitesmal erfaßt wird, ja eine gewisse Aussicht hat, *μηδ' ἂν ὑπ' ἄλλου νοσήματός ποτε ἔτι διαφθαρῆναι* (II 51, 6), daß er also vor dem ganz Gesunden etwas voraus hat.

46,38 (28 b 38) „Aporie". Wie mit dem ersten Satz von Buch III so knüpft auch jetzt Ar. wieder an II 3 an. Denn dort ist als grundsätzliche Erkenntnis die „Weise" ausgesprochen (*εἰρημένον* geht auf 20 b 28), die jetzt auf eine Einzeltugend angewendet wird. Wenn wir auch noch die früheren Andeutungen dazunehmen (19 b 30; 20 b 5), sowie 22 a 8 und dann noch 31 b 32—33, d. h. die ausdrückliche Gleichsetzung von „*ὡς δεῖ*" mit „*ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος*", so sieht man, daß diese aus der Akademie stammenden Begriffe (s. o. zu 20 b 28) in EE am organischsten eingeführt sind und am stärksten zum Tragen kommen, obwohl sie in merkwürdigerweise Relikt und Vorläufigkeit zugleich sind, dazu bestimmt, in der Konzeption der praktischen Phronesis aufzugehen (EN VI 8 u. 13), die, wie wir zu 18 b 13 sahen, am Ende des I. Buches bereits anwesend und für spätere genauere Behandlung vorgesehen ist. In MM I 20 (Band 8, 333—339) spielt der „richtige Logos" aus den bekannten Gründen keine Rolle, in EN III 10 u. 11 kann man nur von einem flüchtigen Auftauchen sprechen, an drei Stellen (1115 b 12. 19; 1117 a 8; dazu Band 6, 298—304 u. 341; 59,2). Unser EE-Abschnitt stellt wegen seiner — wie übrigens auch schon 28 a 30—b 9 — an MM gemahnenden sachlichen und formalen Überdeutlichkeit (sechsmaliges *κελεύειν*) eine Singularität dar. Sollte an dem akademischen Ursprung noch irgendein Zweifel sein, so wird dieser durch die ebenfalls singuläre Definition der Tapferkeit behoben; denn sie ist vom selben Typ wie die der Beherrschtheit in Def. 412 b 3: *ἀκολούθησις τῷ ὀρθῷ λογισμῷ*. Und dies wieder wurzelt in Platonischem. Wenn ich recht sehe, heißt es zum erstenmal im Laches (194 a 1) spielerisch und auf das gegenwärtige Gespräch bezogen „Wir wollen jetzt dem Logos gehorchen, *ὃς καρτερεῖν κελεύει*; dann ernsthaft im Phaidon (84 a 7): die rechten Weisheitsfreunde sind maßvoll und tapfer nicht aus den Gründen, von denen die Vielen sich leiten lassen, sondern weil ihre Seele dem Denken folgt (*ἑπομένη τῷ λογισμῷ*; vgl. Rep. 586 d 4—e 2), und schließlich, in dem berühmten Marionettengleichnis des I. Buches der Gesetze, spricht Platon feierlich von der goldenen und heiligen Lenkung durch den *λογισμός* (644 e 4; 645 a 1), in großartiger Parallelisierung des Innen und Außen, indem er ebendort auch von der herrlichsten Lenkung durch den Nomos spricht. So daß wenig darauf ankommt, ob man vom inneren oder vom äußeren Logos spricht, da ja das gute Gesetz nichts anderes ist als ein richtiger Logos. Entsprechend lautet die

Definition der Tapferkeit (auch der Besonnenheit) im Tugendkatalog der Rhetorik (I 9, 1366b 11) *ἀνδρεία δὲ δι' ἣν πρακτικοί εἰσιν τῶν καλῶν ἔργων ἐν τοῖς κινδύνοις, καὶ ὡς ὁ νόμος κελεύει* (man denkt an Simonides 92 Diehl). – Man darf daran erinnern, daß der sprechende, befehlende, artikulierende Logos nicht „Proportion", right rule sein kann, sondern ganz wörtlich der Denkvorgang, gefaßt als unhörbare Seelensprache (*διάνοια* = *διάλογος*). Nicht irgendein lautloses Sprechen, sondern richtiges Sprechen (*ὀρθὸς λόγος*). Warum er richtig spricht, ist eine andere Frage.

47,3 (29a 2) „sich entscheiden": *αἱρεῖσθαι*. M[b] *ἀναιρεῖσθαι*. Das Medium bedeutet in ionisch-attischer Prosa, auch bei Platon, u. a. suscipere (*ἔργον*, *ἔχθραν*, Krieg, Mühen usw.). Aber das Schöne kann man nicht „auf sich nehmen" und außerdem kennt Ar. das Wort in diesem Sinne überhaupt nicht.

47,5 (29a 3) „ist herausgetreten": *ἐξέστηκεν* (*ἡ θρασύς*). Siehe Band 6, 477; 142, 4. Das Verbum kann bedeuten, aber bedeutet nicht hier „er ist von Sinnen, wahnsinnig". Es wäre eine einfache Ethik, jeden falsch Handelnden als Wahnsinnigen zu bestimmen. Auch die besonders gefräßigen o. dgl. Tiere, die sich von der normalen Tiergattung unterscheiden, sind nicht wahnsinnig, sondern „aus der Normalnatur herausgetreten" (EN VII 7, 1149 b35 *ἐξέστηκε τῆς φύσεως*. Dies und EE 1239a 39 sind die einzigen Parallelen). Der Ausdruck negiert einfach den *κατὰ φύσιν*-Zustand: Entstellung, Ent-artung. Wie bei der Gleichung „Handlung = Bewegung" so spricht auch jetzt Ar. nicht so sehr als Ethiker, sondern als Physiker. Im Vorhergehenden haben wir schon öfter auf die Wichtigkeit von Phys. VII 3 für die Interpretation von EE aufmerksam gemacht, s. o. zu 20b 14. 21; 22a 3. Ein tragender Begriff eben dieses Kapitels aber ist auch *ἔκστασις*. Dort geht es um die Klärung des Begriffs der qualitativen Veränderung (*ἀλλοίωσις*), von dem man meinen sollte, er müßte in der Diskussion menschlicher *ποιότητες*, also in der Ethik, von Bedeutung sein. Ar. aber konstruiert seinen Tugendbegriff als einen statischen, was fundamentale Konsequenzen hat. Er argumentiert in der Physik so: Der Werdeprozeß einer Seele wird abgeschlossen durch die End-Erreichung (*τελείωσις*). Erst nach dem Ende der Genesis kann *ἀλλοίωσις* statthaben. *τελείωσις* von x ist also noch nicht *ἀλλοίωσις* von x. Dies dient nun als Prämisse für folgenden Schluß: die Tugend ist eine *τελείωσις*, also ist sie keine *ἀλλοίωσις*. Eine Sache hat dann Vortrefflichkeit („Tugend"), wenn sie die ihrer Natur entsprechende volle *ἕξις* gewonnen hat (die Genesis z. B. der Tragödie ist in dem Augenblick abgeschlossen, wo sie *ἔσχε τὴν αὑτῆς φύσιν* Poet. 1449a 15; dieses „Haben" ist ihre *ἀρετή*). Nun sind aber, fährt Ar. fort, alle *ἕξεις* entweder *ἀρεταί* oder *κακίαι*, die Tugenden sind *λήψεις* der vollkommenen *ἕξις* (= sie sind *τελειώσεις*) und die *κακίαι* sind *ἐκστάσεις* (*ἀποβολαί*, *φθοραί*; Plato, Rep. 429d 1 *ἐκβάλλειν*) der vollkommenen *ἕξις*. Weil nun weder die Tugenden noch die Minderwertigkeiten *ἀλλοιώσεις* sind, sondern *τελειώσεις*, bzw. das Gegenteil davon, ist keine *ἕξις* eine *ἀλλοίωσις* (246a 10–b 3. b 13; 247a 1–3; 241a 33–b 2). Wer also dem Furchtbaren standhält ohne den Befehl des Logos zum Schönen, der ist herausgetreten aus dem *κατὰ φύσιν*-Zustand, er hat ihn verloren, er ist *παρὰ φύσιν*. Dies, wie gesagt, ist einfach eine Negation; es wird dabei nicht zugleich reflektiert, ob er aus dem einen Zustand heraus und in einen anderen eingetreten ist. Betrachtet man aber denselben Vorgang unter einem weiteren Aspekt, daß nämlich jegliche *φθορά* ins Gegenteil hinein sich ereignet (EE 1227a 31), so kann man sagen: wer ohne Logos handelt, dessen Verderbnis ist ins Gegenteilige geschehen. Von den beiden

Gegensätzen aber nennt Ar. hier nur die Tollkühnheit (ὁ θρασύς), weil ein ὁ δειλός selbstverständlich war.

47,6 (29a 4) „im ausgezeichneten Sinn“: *μόνος*, in Endstellung: s. o. zu 24a 3. Anders unten 29a 11.

47,12 (29a 8) „der lebenzerstörenden“: *φθαρτικά*. Das Wort scheint eine Neubildung des Ar. zu sein, doch einmal auch schon in Def. 416, 22 bei der Definition des Wahnsinns. In EN einmal (VI 5, 1140b 19); in MM ist dafür *ἀναιρετικός* gebraucht, 1191a 31 = EE 29a 40. Aus letzerer Stelle folgt übrigens, daß beide Adjektiva in EE synonym sind und sich nur auf das Leidvolle beziehen. In Rhet. 1386a 6 scheint *φθαρτικός* der engere Begriff zu sein; doch bestätigt auch die Rhet., daß es sich in EE nicht um zwei verschiedene Formen des Furchtbaren handelt a) übergroße Pein, b) Lebenzerstörendes: *ὅσα τε γὰρ τῶν λυπηρῶν καὶ ὀδυνηρῶν φθαρτικά, πάντα ἐλεεινά*. Und als Beispiele sind genannt der Tod in seinen verschiedenen Formen, schwere körperliche Injurien, Alter, Krankheit, Mangel an Nahrung.

47,16 (29a 11) „fünf Arten“. Der Abschnitt 29a 11–31 (Parallelen MM 1190 b 21–1191a 18: EN III 11) läßt sich ungezwungen als Einheit behandeln. Es ist gar nicht ungeschickt, wie das Thema des Furchtbaren, also des Aktionsbereichs der Tapferkeit, scheinbar verlassen wird durch die Kurzdarstellung der Spielarten; wie es dann wieder aufgenommen wird (29a 32–b 25) und wie dann, in einem Atemzug, unter erweiternder Wiederaufnahme des Fünferschemas, das Wesen der wahren Tapferkeit immer klarer gemacht wird, indem sich zunächst in ständiger Verneinung die fünf Spielarten als unechte enthüllen (29b 25–30a 21) und dann durch Einführung der Entscheidung (30a 21–33) der gültige Abschluß kommt. Doch ist kein Zweifel, daß Ar. trotzdem die frühere Form in EN übertroffen hat. Dem Schlußkapitel dort (III 12) hat auch EE nichts gegenüberzustellen. – Band 6, 342; 60, 5–347; 63, 4. Band 8, 274; 27, 12–278; 28, 12.

47,19 (29a 13) „die des Bürgerheers“. So unerläßlich des Victorius ‹*τὰ*› *αὐτά* in der Zeile vorher ist, so unerlaubt Fritzsches ‹*ἡ*› *πολιτική*, wie der Vergleich mit der Einführung der übrigen vier Formen zeigt. Es ist genau so wie wenn Fr. auch verlangt hätte ‹*ἡ*›*τρίτη* usw.

47,20 (29a 14) „Erfahrung“. Thucydides VI 70: Gewitter während der Schlacht; das vermehrt die Angst der Neulinge, für die Erfahrenen aber war dies normal, und im November durchaus verständlich.

47,21 (29a 15) „Sokrates“. Noch einmal 30a 7. In allen drei Ethiken. Th. Deman, Le témoignage d'Ar. sur Socrate, Paris 1942, 98–106, der mit Geschick Stewarts bekannten Vorwurf der unfairen Stellungnahme des Ar. zu Sokrates berichtigt. Doch kennt auch er nur die üblichen platonischen und xenophontischen „Quellen“ (Laches 194e 11. 199a 10; Protag. 350a 6. 360d 4; Mem. III 9, 1–3. IV 6, 10–11. Symp. II 12). Es fehlt das wichtigste Zeugnis, nämlich Rep. 429b 8–430b 5, sowie die Diskussion des Verhältnisses dieser Stelle zur aristotelischen Rhetorik (s. o. zu 28b 38) und der dortigen *ὀρθὴ δόξα*, sowie des *λόγος* von Leges 647c 7–d 7 zum *ὀρθὸς λόγος* von EE.

47,22 (29a 15) „weil sie wissen“: *ὅτι* ‹*ἴσασι*› Bonitz nach 30a 10. Auch *ἀλλὰ τὸ τὰς . . .* sc. *εἰδέναι* von Jackson [6]1915, 159 ist unnötig. Fritzsche hat hier das richtigere

Urteil über die Brachylogie von EE. — βοήθεια mit Gen. obiect. statt πρός τι ist selten. Doch Plato, Ep. VII 332e 4; Ar., Parva Nat. 474b 28 und Rhet. 1382b 25 (Def. 416, 32 β. = κακοῦ κώλυσις).

47,23 (29a 16) „Unwissen". Xenophon, Mem. IV 6, 10: das Furchtbare nicht zu fürchten nur weil man es nicht kennt, ist nicht tapfer, denn sonst wären viele Wahnsinnige und Feige tapfer.

47,24 (29a 17) „Sturm der Elemente": τὰ φερόμενα. Nicht etwa ein Sichelwagen, sondern Blitz nach 29b 27 (κεραυνοὺς φερομένους) und MM 1190b 16—17, Sturmflut und Erdbeben nach EN 1115b 27. In EN 1116b 25 wird φέρεσθαι von dem verwundeten Eber gesagt, der sich auf den Jäger stürzt. — Die Schlangen werden gefangen (λαμβάνονται) Hist. an. 594a 11.

47,26 (29a 19) „Glück gehabt": κατευτυχηκότες, singulär, aber gesichert durch Rhet. II 5, 1382b 35—83a 3, im Kapitel über das Furchtbare. Wer das Gefühl hat, es könne ihm nichts passieren, für den gibt es keine φοβερά. Dazu gehören οἱ ἐν εὐτυχίαις μεγάλαις ὄντες, ganz gleich ob das echte oder eingebildete Eutychie ist. Sie verfallen in Hybris, sind geringschätzig und tollkühn. Und noch genauer, nur durch ein Synonym ausgedrückt, ebd. 1383a 25—27: Zuversichtlich sind die Menschen, ἂν πολλὰ κατωρθωκέναι οἴωνται καὶ μὴ πεπονθέναι.

47,29 (29a 21) „Zustand des Nicht-überlegens": πάθος ἀλόγιστον. Wie die Physik, so leistet auch immer wieder die Rhetorik einen Beitrag zum Verständnis von EE. Das Adjektiv kommt nur in EE, einmal in EN (VII 6, 1149a 10) und wiederholt in der Rhetorik vor. Entscheidend II 8, 1385b 29—30. Tapfer im eigentlichen Sinn, so hatten wir in der vorigen Anmerkung gehört, kann nur der sein, der glaubt, es könne ihm noch etwas passieren. Genau das Gleiche gilt für die Empfindung von „Mitleid" (ἔλεος), wovon eben Rhet. II 8 handelt. Leute, die noch nicht abgebrüht sind, haben die Fähigkeit zum Mitleid, sie sind πεπαιδευμένοι = εὐλόγιστοι, d. h. sie können gut „denken" = vorausdenken. Anders steht es mit solchen, die sich ἐν ἀνδρείας πάθει befinden, also in einem falschen Zustand, der zwar mit Tapferkeit zu tun hat, aber nicht echte T. ist, z. B. in Zorn oder Tollkühnheit. Da diese πάθη das Vorausdenken an eigenes Ungemach verhindern, kann ein solcher nicht mitleidig, bzw. nicht tapfer sein; ἀλόγιστα γὰρ τοῦ ἐσομένου ταῦτα (sc. τὰ πάθη).

47,32 (29a 23) „Metapont". Die beiden Beispiele sind nicht zu verifizieren. Platonische Exempla im Symposion 178d 1—179b 3; die athenischen Tyrannenmörder ebd. 182b 7—c 7.

47,32 (29a 24) „Zorn". Das Nebeneinander von ὀργή und θυμός fällt auf. In MM 1202b 18 + 19 wechseln sie ab. Plato, Phileb. 47e 6 (ἐν τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς) wird von manchen athetiert.

47,34 (29a 25) „herauszutreten": ἐκστατικόν. Wird hier von den meisten trotz 29a 3 aktivisch genommen. Aber wie man vom θυμώδης sagt, daß er ἐξίσταται (Part. an. 651a 3; EE 29a 26) so von der ἕξις. Über die Bedeutung s. o. zu 29a 3. — Statt σύες hat M[b] θῆρες. Aber wie es wilde und zahme Schweine gibt (Hist. an. 606a 9) so auch wilde, und weil verschnitten, zahme Eber (ebd. 578a 25—b 5: der kalydonische Eber verschnitten?). M[b] sieht nach Konjektur aus, da „wild" vor Eber sinnlos schien. Aber es ist der originale homerische Ausdruck (Ilias 9, 539).

47,36 (29a 27) „ungleichmäßig". ἀνώμαλος ist nicht ἀνόμοιος (Poet. 1454a 24 + 26). Soweit ich sehe, ist die Stelle noch nicht verstanden worden. Der θυμώδης und der θυμός treten aus dem naturgemäßen Zustand heraus und sind dann tollkühn (vgl. 29a 4). Und zwar ὁμαλεῖς, denn das ist der geforderte Gegensatz zu ἀνώμαλος: immer wenn sie von außen gereizt werden durch Verwundung (so in MM und EN; die Odysseus-Situation von Od. 19, 444f.) sind sie τοιοῦτοι, tapfer, und das ist eine gleichmäßige Eigenschaft; auf die gleiche Ursache folgt immer die gleiche Wirkung. Dies zu betonen ist notwendig, denn es wird ihnen ja Tapferkeit, eine Tugend, zugeschrieben; Ungleichmäßigkeit aber widerspräche dem Begriff der Tugend (34 b 4—6); sie sind im Extremen gleichmäßig (Poet. 1454a 27 ὁμαλῶς ἀνώμαλοι). Wenn sie aber innerhalb ihrer normalen Tiernatur sind, dann sind sie nicht so konstant, sondern ungleichmäßig, in ihrem Gehaben bald so bald so (Phrynichus com. fr. 20 Kock ἀνώμαλοι πίθηκοι). So ist z. B. auch Achilleus: den Priamos scheltend — und im nächsten Augenblick aus dem Zelte stürzend wie ein Löwe, um den Wunsch des Greises zu erfüllen (Ar., frg. 168 R). Von dem in EE Vorgetragenen ist in MM und EN, auch in anderen Werken — von der Poetik abgesehen — keine Spur. Wieder vernehmen wir hier Ar. den Physiker. Ein konstantes Begriffspaar der Bewegungslehre, nicht nur in der Physik, ist eine gleichmäßige und die ungleichmäßige Bewegung (ὁμαλής — ἀνώμαλος). Erstere ist eine Einheit (Phys. 228a 20; b 15). Letztere hat eine große Spannweite, vom völlig Regelmäßigen bis zum völlig Irregulären. Was dazwischen liegt, ist charakterisiert durch Steigerung und Nachlassen, schneller und langsamer, μᾶλλον und ἧττον (De caelo 288a 17; b 10. Phys. 228b 18). Wie dies ohne weiteres auf die Bewegungen (= Handlungen) von Lebewesen übertragen werden konnte, zeigt allein EE.

47,37 (29a 27) „Dennoch". Weil soeben der Zornesmut als ein Heraustreten aus der Natur charakterisiert war. Xenophon beginnt (Mem. III 9, 1) mit der Frage, ob Tapferkeit lehrbar oder ein φυσικόν sei. Den „unbesieglichen" Zorn teilt EE nur mit Pol. VII 7, 1328a 7, und beide mit Platon, Menex. 243d 5 und besonders Rep. 375a 11—b 5: kein Wesen kann tapfer sein ohne θυμός. „Hast du noch nicht gemerkt, wie dieser ἄμαχον und ἀνίκητον ist und daß, wenn er da ist, die Seele allem gegenüber ἄφοβος und ἀήττητος ist?"

47,39 (29a 29) „die Knaben". Aus Fritzsche z. St. Das scheint bei Sylburg Anstoß erregt zu haben, at quod contenditur a philosopho id multa saepe proelia comprobaverunt.

48,1 (29a 29) „Satzung". Gegensatz zu dem φύσει-Charakter des Zornmutes. Rhet. 1366b 12 ὡς ὁ νόμος κελεύει (Plato, Rep. 429c 7. 430b 3).

48,3 (29a 31) „Anspornung". Ein ganz eigentümlicher Gedanke, nur in EE, daß die fünf Formen als Topoi bei Anfeuerungsreden verwendbar seien. παρακέλευσις nur hier im Corpus Ar. Öfter bei Platon. Daß Geschrei und solche Reden im Kampfe selbstverständlich waren, lehrt Isocrates IV 97 = IX 31. — Die Gegenüberstellung der fünf falschen Arten mit der einen echten schließt sowohl die Kurzübersicht ab wie auch nachher die breite Darstellung (30a 21). Aber hier hat sie noch kein Gewicht, sondern läßt nur einen kleinen Seitenblick zu auf das Rhetorisch-Praktische. Dort jedoch wird sie, vorbereitet durch das οὔτε ... οὔτε-Schema, zur entscheidenden Aussage. Es bleibt abzuwarten, ob jemand versucht, die Kurzdarstellung als Dublette

zu beseitigen, mit dem bekannten Argument, daß sie „nach hinten und vorn" nicht anschließe und nach der Entfernung „fugenloser" Zusammenhang sei.

48,5 (29a 33) „genauer". Ar. geht im folgenden Abschnitt (29a 32–b 21) auf das Thema zurück *ποῖα τὰ φοβερά*; nachdem der vorige die Subjektseite betrachtet hatte (*δι' αἰδῶ* usw.). Parallelen: MM 1190 b 9–21; 1191a 30–31. 32–35: EN 1115a 24–27; b 7–9. Der Stil erinnert wieder an MM (sechsmal *τοιοῦτος*). Entscheidend aber ist, daß der tragende Begriff *ἀναιρετικός* nicht in EN, sondern nur in MM und EE erscheint, wo er allerdings fast durchweg durch das Synonym *φθαρτικός* repräsentiert ist. Daß dieses letztere die Verbindung wiederum zur Rhetorik herstellt, hat Walzer angemerkt (206[1]). Aber man hat nicht gesehen, daß das ganze Kapitel der Rhetorik über die *φοβερά* (II 5, 1382a 20–32) beinahe Punkt für Punkt sich mit EE, und nur mit ihr, deckt. Ich notiere es daher in freier Wiedergabe: „Was fürchtet man, wen (Objektseite) und wie ist dabei die Haltung des Subjekts? Furcht ist Unlust und Verwirrung, sie entspringt aus der Vorstellung eines kommenden, zerstörenden Übels oder eines solchen Unlustbringenden. Man fürchtet nicht alle Übel, sondern solche die große Unlust oder Zerstörung bewirken können. Und zwar darf sich dies nicht in der Ferne zeigen, sondern muß nahe sein, bevorstehend. Was sehr weit weg ist, fürchtet man nicht. Alle wissen, daß sie sterben werden, aber da der Tod nicht nahe ist, kümmert man sich nicht darum. Wenn Furcht darin besteht, dann ist das Furchtbare jenes was große Macht hat zu zerstören oder Schaden zu wirken der zu großer Unlust führt. Und daher sind schon die Symptome furchtbar, denn sie zeigen die Nähe des Furchtbaren an, denn dies ist der Sinn des Begriffes „Gefahr": das Nahekommen des Furchtbaren." Der Schluß sei auch noch wörtlich notiert, damit die formale Nähe zu EE noch besser sichtbar wird: *ἐγγὺς γὰρ φαίνεται τὸ φοβερόν· τοῦτο γάρ ἐστι κίνδυνος, φοβεροῦ πλησιασμός*. Wie auch der 3. Dispositionspunkt, die Haltung des Subjekts (1382b 27–83a 12), mit EE zusammenhängt, ist o. zu 29a 19 gezeigt.

48,8 (29a 35) „zu erwarten". Darin steckt die in EE sonst nicht vorkommende *προσδοκία κακοῦ* (EN 1115a 9; Rhet. *φαντασία*). Diese ist bei Platon bezeugt (Prot. 358d 6; Laches 198b 7–9; Leges 646e 7) und Def. 412a 6 (Tapferkeit ist *εὐθαρσία ἐπὶ θανάτου προσδοκίᾳ*).

48,10 (29a 37) „voraussieht". Das Medium offenbar sonst nicht bei Ar. – EN 1116b 35 aktiv –, aber gut attisch, ebenso das von Bekker mit Sicherheit hergestellte *λυπήσεται* (in allen 3 Ethiken), statt *λύπη ἔσται*, das nur zu halten wäre, wenn man *λύπην* streicht.

48,15 (29b 2) „feige": [*καὶ*] *δειλοί*. So auch Bonitz[1] 1844, 50. Was soll hier ein „auch" oder „sogar"? Wer *περὶ ἔνια* zu *ἀνδρεῖοι* zieht, sieht nicht, daß die Ausführung in 29b 4–9 folgt, wo die *ἔνια* spezifiziert werden. Ar. meint, Furcht und damit die eigentliche Tapferkeit werde nur durch den drohenden Tod erzeugt. Daher (*διό*) zittern vitale Naturen vor ihm, gewisse Weichlinge dagegen nicht.

48,17 (29b 4) „mit ihm verbunden": *περὶ τούτου*. Ausweich-Kasus in einer Fülle von Akkusativen.

48,19 (29b 5) „Hitze". *ἀλέα* und *ψῦχος* nur hier und EN VII 6, 1148a 8. Siehe Band 6, 484; 149, 3. – *ὑπομενετικός* nur in EE und EN III 9, 1115a 25. Def. 412b 3:

Beherrschtheit ist *δύναμις ὑπομενητικὴ λύπης* (auch 416, 14). — *περίφοβος* und *διαταράττειν* nur hier im Corpus Ar. Bestes Attisch.

48,23 (29b 8) „gegen jene": *πρὸς ἐκείνας*. Die 29b 5 genannten *λῦπαι*.

48,25 (29b 10) „Es ist ja auch": *καὶ γάρ*. *γάρ* nicht begründend (Kühner-Gerth 2, 331a), wie man aus MM 1191a 32 (*ἔτι*) und EE 29b 15 (*ταῦτα μέντοι*) sieht. Ar. knüpft an *ἀκίνδυνος* (29b 6) an. — *ἐπὶ τοῖς τοιούτοις*: bei der Todesgefahr, nicht bei Hitze und Kälte, die absichtlich als ungefährlich gekennzeichnet sind. Ar. drückt sich so aus, weil es kein Adjektiv zu *κίνδυνος* gab. *κινδυνώδη δέ ἐστι τὰ φοβερά* könnte man erst später sagen.

48,36 (29b 19) „Heißes und Kaltes". Das ist gewiß zu unterscheiden von Hitze und Kälte oben, 29b 5, die ja „gefahrlos" sind. Beispiel für ersteres wäre der Sokrates, der barfuß über das Eis ging (Plato, Symp. 226b 6). Aber wie gehen die Elemente heiß und kalt über unsere Widerstandskraft hinaus? Darf man an De gen. an. 777b 27 denken? *θερμότητες καὶ ψύξεις μέχρι συμμετρίας τινὸς ποιοῦσι τὰς γενέσεις, μετὰ δὲ ταῦτα τὰς φθοράς*. Auf jeden Fall gehören die vier Elemente zu den Potenzen, den Wirkursachen; sie sind *ἀρχαὶ κινήσεως*, *ἀρχαὶ μεταβλητικαὶ ἐν ἄλλῳ* (Met. 1019a 15. 1020a 5) und insofern auch *αἴτια θανάτου καὶ ζωῆς* (Part. an. 648b 4).

49,1 (29b 22) „Die Feigen". Dem Abschnitt b 22–25 entspricht in den anderen Ethiken nichts; keine gewinnt auf diese Weise den Ansatz zum Endergebnis. Er verdankt seinen Platz der Eigentümlichkeit von EE (s. o. zu 28a 23 Nr. 1), besonders eindringlich den Mitte-Charakter der Tapferkeit herauszuarbeiten. Ar. greift auf 29a 4–5 zurück. Mit dem unmittelbar Davorstehenden ist kein Zusammenhang. Wenn man daher schreibt *οἱ μὲν* <*οὖν* oder *γὰρ*> *δειλοί*, schafft man eine denkbar ungeeignete Verbindung. Über das hervorhebende *μέν* s. Kühner-Gerth 2, 139. 2. Auch 26a 16, 27b 18, 31b 28, Pol. 1257a 15 u. a. sollte dieses *μέν* vor Ergänzungen geschützt sein. — Warum Susemihl das in Renaissance-Drucken auftauchende unmögliche *ἐπιψεύδεσθαι* statt *διαψεύδεσθαι* in den Text nimmt, ohne Vermerk im kritischen Apparat, ist nicht zu erkennen. — Die Synkrisis von tapfer und tollkühn dient dazu, nunmehr das richtige Verhalten abzuheben (29b 26–30a 33). Dieser umfangreiche Schlußteil zeigt höhere stilistische Aspirationen in Wortwahl und Satzbau; bis zu der in den ersten Kapiteln von Buch I beobachteten Hiatmeidung reicht es allerdings nicht. Zur Disposition s. o. zu 29a 11. Parallelen. EE 1229 b 22–25: —. 1229b 26–30: MM 1190b 32–91a 4: EN 1117a 22–23; 15b 24–28; 16b 23–24. EE 1229b 30–1230a 4: MM 1191a 13–17: EN 1116a 12–15; 17a 5–9. EE 1230a 4–16: MM 1190b 22–32: EN 1116b 3–19; 15b 1–4. EE 1230a 16–21: MM 1191a 5–13: EN 1116a 17–29. EE 1230a 26–33: cf. EN 1115b 17–24. Daß es für EN III 12 überhaupt keine Entsprechung gibt, ist o. zu 29a 11 notiert.

49,6 (29b 26) „aus Unwissenheit". Daß Ar. nicht wieder mit der ersten, 29a 13 genannten falschen Form beginnt, wird den nicht wundern, der die nicht verknöcherte Weise des Ar. kennt. Doch reicht der Gestaltungswille zu keiner deutlichen Klimax in der Anordnung der fünf Spielarten. Immerhin dürfte die Herabdrückung der Bürgertapferkeit, so daß sie von der ersten (EN und EE 29a 13) die letzte wird, beim Verfasser der Politik begreiflich sein. Nicht irgendeine der fünf Spielarten, sondern eben diese, wo der Nomos waltet, ist der geeignete Gegensatz zur echten

Form, wo der Logos entscheidet. Im folgenden sind vier von den fünf falschen Tapferkeiten des Abschnitts 29a 13–21 ohne weiteres wiederzuerkennen. Nur das was der vierten (29a 18) entsprechen muß, biegt in weitere Zusammenhänge aus (29a 30f., s. u. zu 29b 31).

49,10 (29b 28) „die Kelten“ = Gallier, Galater. Siehe Band 6, 341; 59, 4. Daß die Einordnung der Kelten in das Thema *θυμός* organischer ist als in EN 1115b 28, wo sie nur als Nichtsfürchtende erscheinen, ergibt sich aus allen Gedanken, die Ar. über Naturvölker geäußert hat.

49,13 (29b 31) „Hoffnung auf Rache“. Es kann kein Zweifel sein, daß nun 29a 18–20 aufgenommen wird. Doch beruht der Zusammenhang nur auf dem Begriff *εὔελπις*. Der Zorn mit Lust verbunden? Wo lehrt dies Ar.? In EN 1117a 6 scheint das Gegenteil zu stehen: „die Menschen empfinden Schmerz, wenn sie zornig sind“. Wenn Ar. dort aber fortfährt: „doch Lust, wenn sie sich rächen können“, so sieht man schon, daß dies mit EE zusammenhängt. Aber es dreht sich um den lustvollen Zorn. Nun, hier fassen wir wieder, mit völliger Sicherheit, den Zusammenhang mit der Rhetorik. Im Lustkapitel (I 11) decken sich EN und Rhetorik (1370b 30–32), im Zorneskapitel (II 2) dagegen EE und Rhetorik. 1378b 1 *πάσῃ ὀργῇ ἕπεσθαί τινα ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρήσασθαι*. Daß dies aber aus dem platonischen Philebos stammt, wird unwiderleglich dargetan durch dasselbe Homerzitat das im Philebos (47e 8) und in der Rhetorik (1378b 6) verwendet ist. Die Lehre des Philebos, daß im Zorn (wie auch in anderen Affekten) nicht nur Unlust ist, sondern auch außerordentliche Lustgefühle, wirkt also in Rhet. und EE nach; wo primär, das ist die Frage.

49,16 (29b 34) „kann“: *δικαίως* <*ἂν*> *ἀνδρεῖος λέγοιτο*. Das leidige Problem des Optativs ohne *ἄν* in solchen Fällen (auch 29b 38; 23a 24; 30a 18) müßte für die aristotelische Sprache gründlich diskutiert werden. Die Fälle, wo — auch im Platontext — moderne Kritik das *ἄν* erst ergänzt hat, sind verdächtig zahlreich. Siehe Kühner-Gerth 2, 478, Anm. 4, mit Hinweis auf Laches 190b 9 (Papyrus!).

49,22 (29b 39) „Bereitwilligkeit“: *ἑτοίμως*. Natürlich ist die alte Korrektur *ἕτοιμος* soviel wie gar kein Eingriff. Aber *ἑτοίμως* wäre lectio difficilior. Ellipsen gibt es in EE genug, also liegt *δόξειεν* nahe. Aber die Randbemerkung in P^{b} ist — wenn auch nicht aufzunehmen — noch plausibler (*ἑτοίμως ἴσχει*), denn bei Demades 4 steht *ἑτοίμως ἔχω τελευτᾶν*.

49,24 (30a 1) „Agathon“: Frg. 7 Nauck^{2} P. Lévècque, Agathon, Paris 1955. Um und nach Sokrates berühmt durch Platons Symposion, wo er in den Vordergrund und in den Hintergrund zugleich gestellt wird. Zitate bei Ar. nur in EE EN VI und Poetik.

49,27 (30a 3) „Chiron“. Der Kentaur, vom Pfeil des Herakles getroffen. Nur hier im Corpus Ar. Zweimal bei Platon, dort aber als der weise Erzieher. Welche Dichter Ar. meint, ist nicht auszumachen. Sprichwörtlich der Ausdruck „Chironwunde“ für unheilbare Wunde.

49,31 (30a 6) „Söldnernaturen“. Den Ausdruck *στρατιωτικοὶ ἄνθρωποι* kenne ich sonst nirgends. Das Adjektiv nur in EE und Pol. II 9. Aber in EE ist Vorliebe für *ἄνθρωποι*, s. o. zu 15a 39. An der Todesbereitschaft der „Soldempfänger“ im Kriege

zweifelt auch Platon nicht. Aber sie ist keine echte Tugend, denn diese Söldner verstoßen „mit ganz wenigen Ausnahmen“ gegen die platonischen Kardinaltugenden; sie sind nicht tapfer, sondern tollkühn, nicht gerecht, nicht besonnen und ohne Phronesis (Leges 630b 2—8). Platons Schroffheit ist aus dem Zusammenhang verständlich; Ar. denkt milder. In der Schilderung der altspartanischen Verhältnisse bestätigt er den Kriegern, die lange Zeit von zuhause weg gewesen waren, daß sie nach ihrer Rückkehr sich willig dem Gesetzgeber Lykurg gefügt hätten, denn sie hätten eine Art Vorschule durchgemacht *διὰ τὸν στρατιωτικὸν βίον*. Dieses Leben habe nämlich *πολλὰ μέρη τῆς ἀρετῆς* (Pol. II 9, 1270a 5).

49,32 (30a 7) „Sokrates“: s. o. zu 29a 15. — Es fällt auf, daß der Ausdruck *βοήθειαι τῶν δεινῶν* wörtlich aus 29a 16 wiederkehrt; er wird terminus technicus sein. Walzer (207) hat auf den Gebrauch von *βοήθεια* nur in EE aufmerksam gemacht und auf die Epinomis verwiesen. Aber die genauen Parallelen, wozu der Plural gehört, sind auch hier in der Rhetorik zu finden. *φοβερά* sind jene Dinge *ὧν βοήθειαι μή εἰσιν ἢ μὴ ῥᾴδιαι* (II 5, 1382b 25), wogegen man zuversichtlich ist, wenn *βοήθειαι πολλαί* zur Verfügung stehen (1383a 20). Jene Menschen sind unempfindlich gegen das Furchtbare, die keine Erfahrung oder aber *βοηθείας* haben. In den Gefahren des Meeres z. B. sind einerseits jene zuversichtlich, die nicht wissen, was ein Sturm ist, andererseits *οἱ βοηθείας ἔχοντες διὰ τὴν ἐμπειρίαν* (1383a 28—32). Speziell die Gefahren der Schiffahrt (Band 6, 340; 58, 7), aus Laches 191d 4, erwähnt Ar. auch noch in EN 1115b 1, aber da ist keine Rede von den „Hilfsmitteln“. Verbal drückt er sich aus z. B. in Parva Nat. 474 b 24 und Hist. an. 621a 13. Von den Gefahren der See spricht Ar. in EE nicht ausdrücklich, aber er wählt ein Beispiel aus dieser Sphäre (30a 9). Ähnlich realistisch, ebenfalls als *ἐπιστάμενοι* charakterisiert sind die Brunnentaucher in Platons Protagoras (350a 1. vgl. Laches 193c 2).

49,36 (30a 11) „Kraft“. Dieser Gedanke — nur in EE — überrascht zunächst. Aber der Zusammenhang ist so: Tapferkeit ist weder Besitz von Erfahrungswissen noch von Kraft und Reichtum. Beides gehört zu *τὰ πρὸς τὸ τέλος*. Wenn man irgendeinen Kampf bestehen will — das muß nicht auf das Schlachtfeld eingeengt sein — braucht man Hilfen. Deren Besitz gibt Aufschwung, aber das darf man nicht mit der Tugend verwechseln. Das Zitat aus dem Theognis (177), der nur in EE und EN wiederholt zitiert wird, zeigt e contrario den Zustand des Nicht-besitzens und setzt Kenntnis des ganzen Distichons voraus. Es geht nämlich weiter: „. . . den Mund auftun oder handeln“. Also: wenn man reich ist, kann man handeln. Reichtum kann ein Stimulans zur (tapferen) Tat sein. — Die direkte Parallele bietet wieder die Rhetorik. Man könnte sich vorstellen, daß der Aktionsbereich der Tapferkeit aufgegliedert würde a) nach *φοβερά* b) nach *θαρραλέα*. Das geschieht aber in keiner der Ethiken systematisch. Immerhin beginnt MM, sie allein, damit daß die T. *περὶ φόβους καὶ θάρρη* sei (EE *περὶ φόβους*) und EN schleppt die *θαρραλέα* ein paarmal noch hinterher (1115b 10. 17. 18; vgl. 17a 29—32). In der Rhetorik aber werden beide getrennt vorgeführt. „Nachdem nun klar ist, welche Dinge *φοβερά* sind, wird daraus auch klar, welche *θαρραλέα* sind“ (II 5, 1383a 13) und dann folgt deren Behandlung. Und in diesem Zusammenhang heißt es: „Ein weiterer Grund für Zuversicht ist die Meinung, daß wir in größerer Menge und in höherem Grade das besitzen was uns die Gegenseite furchtbar macht. Das aber ist *πλῆθος χρημάτων* (EE *πλοῦτος*) und *ἰσχὺς* (= EE) *σωμάτων*“ usw. (1383a 34—b 3).

50,1 (30a 13) „offenkundig aber“: *φανερῶς* <*δ'*>. Die notwendige Verbindungspartikel von Rieckher. Dieser Abschnitt (—a 16) deckt sich im großen und ganzen mit MM 1190b 22—28 und EN 1116b 15—19, auch in letzterer innerhalb des Erfahrungs-Typus. Aber während darüber in MM überhaupt nur dieses ausgesagt und in EN Kontrast zum Ausharren des Bürgerheers beabsichtigt ist, will Ar. in EE wiederum den Feigen neben den Tapferen, wenn auch nicht neben den echten, stellen. Schon im Laches (193a 3—9) steht die Frage, ob einer tapfer zu nennen sei, der zwar Kampfeswillen hat, aber klug kalkulierend weiß, daß andere ihm helfen werden, daß die Gegenseite an Zahl und Qualität unterlegen ist und daß er selbst im besseren Gelände sitzt.

50,6 (30a 17) „Gründen“. Spengels halber Einwand gegen das überlieferte *αἰτίων*, wofür er und dann Susemihl *ἀνδρείων* setzen, ist nicht berechtigt. Erfahrung, Unwissenheit, Zorn (ständiges *διά*) usw. sind wirklich *αἴτια* des Kämpfens. Also: am tapfersten ist, wer unter all den aufgezählten *αἴτια* durch jenes *αἴτιον* bestimmt wird, welches *αἰδώς* heißt. — Das erste Homerzitat gehört zu den nicht identifizierbaren, die Bonitz (Index 507b 52—508a 1) zusammengestellt hat; auch in EN ist ein solches, bei der Tapferkeit des Zornes (1116b 29; Band 6, 345; 62, 4). Das zweite, in allen drei Ethiken, ist Ilias 22, 100 und weicht in der Form nicht von unserem Homertext ab.

50,14 (30a 22) „Tiere“. Warum gerade diese Form, wie uns scheinen möchte überflüssigerweise hervorgehoben wird, ist nicht ganz klar. Vielleicht Assoziation, weil eben „Ilias-Stimmung“ erzeugt war, und vielleicht deshalb der gehobene Ausdruck *ὁμόσε τῇ πληγῇ φέρεσθαι*. Wahrscheinlicher aber wegen des Nomos-Physis-Gegensatzes (29b 27—29).

50,15 (30a 24) „Verlust des Rufes“: *ὅτι ἀδοξήσει. ὅτι* zu *φοβουμένους*. Die *αἰδώς* ist Furcht vor *ἀδοξία* (EN IV 15, 1128b 12; Def. 416, 9). Platon unterscheidet zwei Arten von *φόβος*: 1) die Erwartung kommenden Übels, 2) die Sorge für den Ruf (*δόξα*), falls wir etwas tun, was nicht *καλόν* ist. Die 2. Art heißt *αἰσχύνη* oder *αἰδώς*. Zwei Dinge helfen zum Sieg, die Zuversicht gegenüber den Feinden, und gegenüber den Freunden: *φόβος αἰσχύνης πέρι κακῆς* (Leges 646e 4—647b 7). Das Verbum *ἀδοξέω* ist selten und scheint dem höheren Stil anzugehören (Euripides, Demosthenes). Innerhalb des Corpus Ar. findet es sich nur in EE und Rhetorik (auch das Substantiv), im Kapitel über die *αἰσχύνη* (II 6, 1384b 14. a 23; 1383b 14—1376a 30—31).

50,20 (30a 28) „früher“: 1227b 5—11; 34—1228a 7.

50,26 (30a 32) „schön — häßlich“. Populäres Gegensatzpaar. Sehr oft bei Platon, auch in der Rhetorik. Innerhalb der Tapferkeitsdebatten z. B. Plato, Prot. 349e 4 + 7. Laches 193d 1 + 4.

50,27 (30a 32) „wahnwitzig“: *μανικόν*. In den Ethiken nur hier. Geht auf 29a 17. 21; b 27. Zum Preise des jungen Theaetet läßt Platon sagen, er sei auch ausnehmend tapfer gewesen, was verwunderlich sei, denn so geniale Jünglinge seien im allgemeinen stürmisch, zum Zorne geneigt *καὶ μανικώτεροι ἢ ἀνδρειότεροι* (Theaet. 144a 5—b 1).

Kapitel 2

50,32 (30a 37) „über die Besonnenheit". Parallelen. EE III 2: MM I 21: EN III 13—15. Band 6, 350. Rhet. I 9, 1366b 13; dort ist die B., wie zu erwarten, „politisch" gefaßt (ὡς ὁ νόμος) und der Gegensatz heißt merkwürdigerweise ἀκρασία (Probl. 949a 21—950a 16).

Was EE mit MM, und nur mit dieser Fassung, verbindet, ist in Band 8, 285 behandelt: die ausdrückliche Konstituierung der B. als Mitte, in MM am Anfang, in EE am Schluß des Kapitels (s. o. S. 308). Besonderheiten gegenüber beiden anderen Ethiken sind 1) rein formal die weithin hiatfreie Diktion; auch sonst kann man, schon ab 29b 22, Kennzeichen eines gepflegteren, isokrateischen Stils bemerken; der übermäßige Pronominalgebrauch geht allerdings nebenher. 2) Die Sinneswahrnehmungen der Tiere gehören zur Argumentation aller drei Ethiken, aber nirgends stehen sie so wie in EE im Vordergrund, was bei der Kürze der Gesamtdarstellung (EE 86: EN 130 Bekkerzeilen) noch mehr auffällt. EE und EN, EE noch stärker, stellen das Ganze mehr auf den Zuchtlosen als auf den Besonnenen ab, aber nur EE entwickelt die Aussagen über ihn unmittelbar aus denen über die Tiere (*ὁμοίως δέ* 31a 18). Einzelheiten des Ausdrucks (s. u.) legen die Annahme nahe, was wir auch früher schon beobachtet haben, daß Ar. gleichzeitig mit zoologischen Studien beschäftigt gewesen sein muß. 3) EE und EN tragen gegenüber MM der Subjektseite Rechnung, indem sie nicht nur von der Einwirkung der Lust, sondern auch von den Begierden sprechen. Aber EN tut es 1118b 8 so, daß über die Ursprünglichkeit von EE 1230b 21 kaum ein Zweifel ist. 4) Nur EE hat (aus De sensu?) die ausdrückliche Unterscheidung zweier Geruchsarten: a) beiläufig b) an sich. 5) Nur in EE ist der schwierige Zusammenhang von B.-Zuchtlosigkeit mit Beherrschtheit-Unbeherrschtheit gesehen und auf spätere Behandlung des letzteren Paares verwiesen. 6) Nur EE nennt den Mann, der den Kranichhals haben wollte und schmückt auch sonst durch ganz knappe Beispiele, was gelegentlich schon zu der grotesken Annahme geführt hat, EE habe Kommentarcharakter.

50,34 (30a 38) „mehrfache Bedeutung". Entscheidend ist, daß das Kapitel gerade mit diesem Thema und keinem anderen einsetzt. Damit tritt, wie nirgends sonst, das sog. etymologische Interesse, das Walzer (160 u. a.) für den theophrastischen Peripatos gleichsam reservieren wollte, beherrschend hervor. In EN ist bezeichnenderweise das *ὄνομα* ganz an den Schluß der Gesamtdarstellung gerückt. Die Ausführungen in EE — für das folgende, ab 30b 9, allerdings ohne Bedeutung — gehören ganz dem Logiker Ar., nicht dem Ethiker, und zeigen wieder, wie weit er noch entfernt ist, an das „wirkliche" Leben heranzugehen. Daß sie überdies elementarisch sind, erweist ohne weiteres ein Blick auf alle anderen Stellen, wo Ar. von der Privation spricht; sie sind bei Bonitz im Komm. zu Met. V 22 verzeichnet, jenem Kapitel, das bis ins Vokabular hinein am besten EE zu erläutern vermag.

50,35 (30a 39) „in Kur": *ἰατρευόμενος*. Die Konzinnität scheint das von Spengel geforderte *ἰατρευμένος* zu erzwingen. Indes zeigt der vielfache Gebrauch des Pt. praes. bei Platon, daß dies geradezu stereotyp ist. Im Gorgias (478d 1—4) z. B. erwartet man *ἰατρευμένος* und *ἀπηλλαγμένος* und doch steht das Präsens da. Übrigens erklärt auch gerade diese Partie, überhaupt das 24. Kap. des Gorgias, warum Ar. gerichtliche und ärztliche Behandlung nebeneinanderstellt, bes. Gorg. 478a 8—b 1.

Für das Präsens spricht auch gerade Met. V 22, wo Ar. (1023a 2–4) sagt, privatio liege auch dann vor, wenn etwas „nicht leicht“ zu bewerkstelligen sei (dem *μὴ ῥᾳδίως* entspricht in EE 30a 8 *δυσίατος*). Etwas sei z. B. *ἄτμητον* nicht nur, wenn es sich nicht zerschneiden läßt, sondern auch wenn es sich nicht leicht zerschneiden läßt. Auch hier nicht *τετμῆσθαι*, sondern *τέμνεσθαι*. Spengels *ἰατρευμένος*, von Susemihl akzeptiert, scheint übrigens auch sonst in griechischer Literatur nicht belegt zu sein. Daß Ar. nicht *ἄτμητον* sagt, sondern das Masculinum — das er übrigens gleich darauf aufgibt — liegt an dem vorhergehenden *ἀκόλαστος*. Dementsprechend geht er 30b 4 zum Neutrum über (*τὸ ἀκόλαστον*), weil das Vorhergehende im Neutrum steht. In der Übersetzung habe ich dieses schwerlich Nachzuahmende geglättet. Auch dürfte trotz *ἰατρεύεσθαι*, wieder im Hinblick auf Met. V 22, bei *τέμνειν* kaum an Operation gedacht sein.

51,3 (30b 4) „anzunehmen“: *δέχεσθαι*. In der Sprache der Kategorienschrift (passim) würde das heißen *τὸ μὴ δεκτικὸν κολάσεως*. Das erinnert an den Phaidon, z. B. 105e 2: *ὃ δ' ἂν θάνατον μὴ δέχηται, τί καλοῦμεν; Ἀθάνατον.*

51,4 (30b 5) „in Hinsicht auf“: *περί*. Zu dieser Konstruktion, statt *ἐπί* c. dat., kenne ich keine Parallele.

51,5 (30b 6) „richtig handelt“: *ὀρθοπραγεῖ*. Statt *ὀρθῶς πράττει*. Nur hier und Pol. I 13,1260a 26. Auch bei Demokrit 181. Ebenso gebildet ist auch das erst bei Ar. nachweisbare *δικαιοπραγεῖν*. — Über die Kinder handelt EN III 15, 1119a 33–b 15. Band 6, 353; 69, 2. Über die Grundanlagen von B. und Zuchtlosigkeit Plato, Rep. 431b 9–c 1 und Leges 710a 5–8.

51,8 (30b 8) „schwer kurierbar“: *δυσίατος*. Dies, aber noch weit mehr *ἀνίατος* sind Lieblingsausdrücke von Platon und Ar. Das seltenere erstere, bei Ar. nur hier und MM 1203b 30; 1204a 2, beidemale vom Zuchtlosen, hat dichterischen Klang (Aesch. Eur.). Beide Adjektive nebeneinander nur Leges 854a 3.

51,11 (30b 10) „die Zuchtlosen“. Wegen 30b 13 (*τοὺς δέ*) ist klar, daß nicht *ἀκολασίαι* Subjekt ist, sondern, in dem üblichen Wechsel von Habitus und dessen Trägern, die *ἀκόλαστοι*. — Der rasche, aus der Tatsache der Mehrdeutigkeit des Begriffes sich nicht ergebende Übergang vom *ὄνομα* zum Thema „Lust-Unlust“ überrascht in EE nicht, da sie dieses Begriffspaar konsequenter als die anderen Ethiken vom II. Buch ab jeweils in die Argumentation bringt.

51,14 (30b 12) „schematisch aufgezeichnet“: *διεγράψαμεν*. Nämlich 1221a 19–23 (a 2). Nach der üblichen Anschauung dagegen soll sich der Rückverweis auf etwas beziehen, was in der Kurzbeschreibung der *πάθη* (21a 19) ausgefallen sei. Das ist nicht richtig. S. o. zu 21a 19. *δια* (*ὑπο*-) *γράφειν* bedeutet bei Platon (Rep. 500e 3) eine Roh-Skizze, auf einem Pinax, anfertigen (*δια*-, *ὑπογραφή*), die dann später ausgearbeitet wird. Im Peripatos gab es anatomische Skizzen, Umrißzeichnungen (Hist. an. 566a 15 *τὰ ἐν ταῖς ἀνατομαῖς διαγεγραμμένα*). In leicht abgewandelter Bedeutung gebraucht dann Ar. das Verbum für das schematische, tabellarische Aufschreiben von Begriffseinteilungen, so selbstverständlich, daß *διαγράφειν* und *διαιρεῖν* gelegentlich Synonyma sind (EE 28a 28 *διείλομεν ἐν τῇ διαγραφῇ*: Met. 1054a 30 *ἐν τῇ διαιρέσει διεγράψαμεν* = „eine Einteilung wie wir sie in der Tafel der Gegensätze gemacht haben“); vgl. auch Rhet. II 1, 1378a 28 + 29, in EE außerdem 31b 8 und 33a 9. Aus Rhet. a. O. und wohl auch aus Anal. Pr. I 30, 46a 8 ergibt sich, daß eine

solche „Rohskizze" nicht nur — wie EE 20b 37 — bloßen Tabellencharakter zu haben brauchte, sondern auch eine durch knappste Sätze illustrierte schematische Beschreibung sein konnte, so wie sie in EE auf die Tabelle folgt. Ausgeschlossen ist dabei, daß solche Kurzbeschreibungen Dinge enthielten, die wir als Digression bezeichnen würden; sie hätten den tabellarischen Charakter zerstört. In der Tat findet sich auch in EE II 3, 1221a 13—b 3 keine einzige Digression — nur in 21a 19 soll nach bisheriger Meinung eine solche gestanden haben. Wo doch sogar die vollere Kurzdarstellung von EN II 7, die auf der *διαγραφή* (1107a 33) beruht, sich ausdrücklich dessen enthält, was über die Dreierschematik hinausginge (1107b 14—16; 21).

Der Rückverweis in III 2 ist nur deshalb so auffallend, weil das *πῶς* auf eine etymologische Digression hinzuweisen und weil *διεγράψαμεν* zwei (drei) Begriffe zu erfordern scheint. Aber der zweite steht auch tatsächlich da: *τοὺς γὰρ ἀναισθήτους* (30b 13), was nur durch Susemihls ganz unerlaubte Ersetzung des *γάρ* durch *δέ* unkenntlich geworden ist. Außerdem steckt der zweite (*ἀναίσθητος*) und auch der dritte Begriff (*σώφρων*) bereits in dem rätselhaften *πῶς*. Denn der Satz bedeutet: wir haben schematisch dargestellt, wie *ἀκολασία* metaphorisch gebraucht wird ⟨nämlich als Gegensatz zu *ἀναισθησία* und *σωφροσύνη*⟩. Diese Kontrastierung zeigt an sich bereits, daß *ἀκολασία* gar nicht wörtlich verstanden sein kann, denn „Ungezüchtigtheit" wäre in diesem Zusammenhang ja ganz unbrauchbar. Auch aus EN 1119a 33—b 15 ergibt sich klar, daß es für Ar. innerhalb der Ethik gar keinen unmetaphorischen Gebrauch des Wortes gibt, denn dort sagt er, das Wort sei nur in dem Fall nichtübertragen verwendet, wo es von Kindern gebraucht wird: „sie haben keine Schläge bekommen". „Wie" *ἀκολασία* metaphorisch gebraucht wird, hat Ar. nicht in EE II 3, sondern soeben in III 2 gezeigt. Und deshalb formuliert er jetzt den Rückverweis in einer auf den ersten Blick so merkwürdigen Weise: „ich hätte eigentlich über den Wortgebrauch nichts zu sagen brauchen, denn schon in II 3 habe ich durch Aufnahme in Tabelle und Kurzbeschreibung gezeigt, wie es metaphorisch angewendet wird: ich habe es der Besonnenheit und dem Stumpfsinn gegenübergestellt". Der Rückverweis besagt mit anderen Worten dasselbe wie der von 31b 8: *διεγράψαμεν καὶ ἀντεθήκαμεν*.

51,17 (30b 13) „im Unbeweglichen". *ἀκινήτως ἔχω* fällt auf, wie *ἀφόβως ἔχω* (28b 26), ist aber aus Platon (Tim. 38a 1) und Isokrates (13, 12) zu belegen; ebenso auch das letztere. Siehe auch *ἀναισθήτως διακεῖσθαι* 31a 1. — Wenn übrigens Ar. sagt, sie verhalten sich unbeweglich gegenüber „denselben" Lustformen (*πρὸς τὰς αὐτάς*) so ist dies ein weiterer Beweis dafür, daß ihm bei dem Rückverweis beide Extreme gegenwärtig sind: der Bereich, in dem sie in Erscheinung treten, ist derselbe. Spengels *ταύτας τάς* bedarf keiner weiteren Widerlegung; ebenso nicht Rieckhers Ansatz einer Lücke nach *ἡδονάς*.

51,18 (30b 15) „von solcher Art". Susemihl notiert nicht, daß *τοιούτοις* überliefert ist, sondern druckt die Renaissance-Änderung *τοιούτους*. Außerdem vermißt er Synonyma zu „stumpfsinnig" und fährt nach *προσαγορεύουσιν* fort: *οἷον* + Lücke, da Ar. 31b1 auf diesen Satz zurückgreift: für das Untermaß gebe es überhaupt keinen Namen oder *τὰ εἰρημένα ὀνόματα*, die aber nicht dastehen. Susemihl hat das Pronomen nicht verstanden. Ar. gibt in EE und noch öfter in EN ausdrücklich zu verstehen, daß er das Wort *ἀναίσθητος* für einen Notbehelf hält (EE 30b 13—15;

31a 26, b 1. EN z. B. 1104a 24; 1107b 6–8; 1119a 10). Die Komödiendichtung bot es ihm nicht; bei Thukydides und Demosthenes allerdings findet es sich in aristotelischer Bedeutung. Ar. empfand wohl, daß von den zwei Grundbedeutungen 1) nicht wahrnehmbar (= EE 22a 42) und 2) ohne Aufnahmeorgan für etwas (= EE 31a 1) kein direkter Weg ist zu der im Zusammenhang mit der Besonnenheit geforderten Spezialbedeutung: Gefühllosigkeit gegenüber der Lust, *περὶ ἣν ὁ ἀκόλαστος*. Als Notbehelfe empfand er aber offenbar auch *ἄγροικος* und *ἀνάλγητος*, wenngleich er letzteres 31a 33 verwendet. *ὀνόματα τοιαῦτα* sind also Namen vom selben vagen Typ wie *ἀναίσθητος* und der Rückverweis von 31b 1 besagt somit: das Untermaß wird mit Namen genannt, die wir als *τοιαῦτα* bezeichnet haben, als verwandt mit der Unbestimmtheit von *ἀναίσθητος*.

51,19 (30b 16) „nicht sonderlich“: *οὐ πάνυ*. EN 1119a 6 *οὐ πάνυ γίνονται*. Die Begründung in EE ist aber = EE 22a 39–b 1 und das *σύμφυτον* erinnert an Leges 710a 8.

51,21 (30b 18) „Schwäche“: *ἧττα* (*τῶν ἡδέων*). Im Corpus Ar. ist, soweit ich sehe, nur EN VII 8, 1150a 24 vergleichbar, dort aber ohne den, nach *ἥττων τινός* (vgl. Plato, Rep. 431b 2) zu erklärenden Genetiv. Wie Leges 869e 7 *δι' ἧττας ἡδονῶν*; auch 902b 1.

51,22 (30b 19) „die Komödiendichter“. Solche der Neuen Komödie, die einen *Ἄγροικος* aufgeführt haben (*παράγειν* singulär), verzeichnet Koerte-Thierfelder, Menandri quae supersunt II 14.

51,27 (30b 21) „Begierden“. S. o. zu 30a 37(3). Plato, Rep. 430e 6 Besonnenheit = *ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια*.

51,30 (30b 24) „nach-Meinung“. *δόξῃ — ἀληθείᾳ* singulär anstatt des üblichen *κατά* ...; Platon (Rep. 364a 4) sagt einmal *δόξῃ καὶ νόμῳ*. Weiter unten (b 28) erinnert auch die Zusammenstellung von *εὖ* -und *ἀνάρμοστον* an Platon (Rep. 400d 3; Theaet. 178d 4), ebenso das im Corpus Ar. nur hier (31a 1) erscheinende *εὐαρμοστία*. Siehe auch Def. 411e 7. Weiterhin gehört die Partie über die höheren Lustformen hier wie in den beiden anderen Ethiken zum Philebos-Erbe (Band 6, 349; Band 8, 285; 29, 9. Stewart I 306–307, wo Gorgias 474d 3–9 zu ergänzen ist).

51,34 (30b 28) „mit den ...“: *πρὸς τάς*. Daß „in Hinsicht auf“ variierend durch *περί* und *πρός τι* ausgedrückt wird, so wie hier, scheint sehr selten zu sein. Daher Spengels Beseitigung der Variatio hier und 31a 4 durch *περί*. Aber vgl. Lysis 212b 8 *πάσχειν πρός*.

52,2 (30b 33) „essen, trinken“. Man erinnert sich gerne der schönen Erzählung des Sokrates: als es zum erstenmal auf der Welt Musen gab und damit Gesang, da gerieten manche der damaligen Menschen in solche Verzückung, daß sie Speise und Trank vergaßen und darüber hinstarben (Phaedr. 259c 1).

52,5 (30b 35) „Sirenen“. *παρά* statt *ὑπό* wie z. B. Isocrates IV 46 *παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀγαπᾶσθαι*. Die Sirenen bei Ar. nur hier. Sie gehören zum Schmuck der ganzen Partie; man mag vergleichen, welche Wirkungen Platon aus dem Motiv herausholt, z. B. Cratylus 403d 8: die Sirenen selbst verzaubert — durch Begierde nach *καλοὶ λόγοι*.

52,6 (30 b 36) „der Besonnene". Das Subjekt von Ar. nicht bezeichnet; die zahlreichen Ellipsen im Vorhergehenden behandle ich nicht im einzelnen. — Sachlich fällt auf, wie auch nachher in 31 a 18, die nur EE eigentümliche enge Verquickung von Zoologie und Ethik. S. o. zu 30 a 37 (2).

52,7 (30 b 38) „allein". Die Überlieferung bietet *μόνα* und *μόνον* (P^b). Ersteres kann nicht richtig sein, denn ebenso wie beim Tier ist es ja auch beim Menschen. In dem Abschnitt von De sensu, der den Geruch der Blumen streng scheidet von den anderen Gerüchen, die gegenüber den Geschmackseindrücken keine Sonderstellung einnehmen, heißt es 444 a 31: *διὰ γὰρ τοῦτο* (wegen der Größe des Gehirns) *καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν αἰσθάνεται τῶν ζῴων ἄνθρωπος καὶ χαίρει ταῖς τῶν ἀνθῶν καὶ ταῖς τῶν τοιούτων ὀσμαῖς*. Hier wäre, falls nicht *τῶν ζῴων* dastünde, *μόνος* das Richtige. Vgl. auch Probl. 950 a 10.

52,14 (31 a 4) „Außergewöhnliches": *τερατῶδες* = etwas was *παρὰ φύσιν* ist; z. B. die Bezauberung der Tiere durch Orpheus. Zum Ausdruck vgl. Hist. an. 575 b 13 *πλὴν ἐάν τι τερατῶδες ᾖ*. — Das Adjektiv sonst nur in naturw. Schriften und in der Poetik.

52,16 (31 a 5) „recht scharfen": *ὀξυτέρας*. Es liegt nahe zu verstehen *ἡμῶν*. Aber dann kommen wir in Schwierigkeiten mit De part. an. 660 a 20, der Mensch sei *εὐαισθητότατος τῶν ἄλλων ζῴων* — falls diese Aussage sich nicht nur auf die Zunge bezieht. Und auch eine Aussage wie De sensu 441 a 1 *χειρίστην ἔχομεν τῶν ἄλλων ζῴων τὴν ὄσφρησιν* (= De anima 421 a 10) . . . *τὴν δ' ἁφὴν ἀκριβεστάτην τῶν ἄλλων ζῴων* spricht in ihrem zweiten Teil nicht für den Gen. comparationis.

52,19 (31 a 7) „An sich". Es ist nicht richtig die Überlieferung *λέγω δὲ καθ'αὑτὰς αἷς μή* zu glätten. Zwar liegt es nahe, wegen des voraufgehenden *μὴ καθ' αὑτάς* und des folgenden (a 10) *καθ' αὑτὰς δέ* mit Fritzsche zu drucken *<μὴ> καθ' αὑτάς* und dann *[μ]ὴ ἐλπίζοντες*, wie Susemihl es tut. Aber *καθ' αὑτὰς δέ* (a 10) bezieht sich auf das unmittelbar Vorhergehende. Ich denke die Übersetzung genügt als Kommentar. — Daß die Scheidung „beiläufig an sich" genauso in De sensu (443 b 16—30) steht, darauf hat Stewart I 306—307 aufmerksam gemacht. In dem entsprechenden Text von EN (1118 a 9—26) ist sie vorausgesetzt, aber es ist nur das *κατὰ συμβεβηκός* geblieben (s. o. zu 30 a 37[4]). Fast wörtlich stimmen De sensu und EE überein in dem Sätzchen *αἱ δὲ καθ' αὑτὰς ἡδεῖαι τῶν ὀσμῶν εἰσιν, οἷον αἱ τῶν ἀνθῶν: καθ' αὑτὰς δὲ οἷον αἱ τῶν ἀνθῶν εἰσίν*. Dies erleichtert die Entscheidung in EE zwischen *οἷον* P^b und *οἷαι* M^b.

52,24 (31 a 11) „Stratonikos". Nur hier bei Ar. „Bedeutender Kitharist und Witzbold, tätig etwa 410—360 v. Chr." (P. Maas, RE). Er verspottet den Kitharoden Propis aus Rhodos, und Machon, ein Dichter der Neuen Komödie, läßt ihn in Pella und Abdera gewesen sein (Athenaeus 347 f; 348 e; 349 b). — *τὰς μέν*, nämlich *ὀσμάς*. Der Vorschlag des Casaubonus *τὰ μέν — τὰ δέ* ist begreiflich, aber *ἡ ὀδμὴ ὄζει* ist episch (Od. 5, 59; 9, 210). Für *καλόν* und *ἡδύ* verweist Fritzsche auf Theocrit I 149 und Aristoph., Ranae 338.

52,25 (31 a 12) „Übrigens": *ἐπεί*, konzessiv. S. o. zu 24 b 15. — Im folgenden (a 13) gehört *ἐπτόηται* zum sprachlichen Schmuck des Kapitels. Das Verbum seit Homer in der hohen Dichtung; besonders für Affektionen des Begehrungsvermögens, speziell erotische. So auch bei Platon (Rep. 439 d 7; Phaedo 68 c 9). Für Ar. verzeichnet Bonitz nur noch zwei Stellen, beide im selben Sinn, in der Tiergeschichte (614 a 26;

571b 9: allen Tieren ist gemeinsam *τὸ περὶ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ ἡδονὴν* [auch hier also die zwei Begriffe nebeneinander] *ἐπτοῆσθαι τὴν ἀπὸ τῆς ὀχείας μάλιστα*).

52,29 (31a 14) „ein Tasten". De part. an. 660a 21 (auch De anima 422a 8): *ἡ δὲ γεῦσις ἁφή τίς ἐστιν*. – Zu Philoxenos (a 17), den Aristophanes und Eupolis verspottet haben, siehe RE, Nr. 5; Band 6, 351; 66, 2. Problemata 950a 3. Klearch fr. 55 (Wehrli). – *τὰ ἁπτόμενα* (a 17) als Passiv kenne ich sonst nicht. – Von den (a 19) folgenden im Griechischen relativ seltenen Substantiven (die Adjektiva zum größten Teil schon EE 1221b 15–16) ist keines von Ar. neu gebildet. Innerhalb des Corpus finden sich nur in EE *ὀψοφαγία* (= Aeschines I 42). *λαγνεία* könnte wieder auf die Zoologie hinweisen, denn es kommt sonst nur in Hist. an. 575a 21 (vom Stier) und dann in den Problemata vor, wo nirgends ganz klar ist, ob normale oder übersteigerte Geschlechtstätigkeit gemeint ist. Letzteres ganz sicher bei Xenophon (Mem. I 6, 8). Bei *οἰνοφλυγία* schließlich fällt auf, daß es in der Besonnenheitsabhandlung von EN nicht vorkommt, sondern nur im Schlußteil der Lehre von der Entscheidung (III 7, 1114a 27).

53,2 (31a 23) „schimpflich". Daraus ergibt sich, daß die Zuchtlosigkeit *μετ' ὀνείδους* getadelt wird. Eine Spur davon (*ἐπονείδιστος*) findet sich in EN 1118b 2; 19a 25 und in Probl. 949b 9. „Quelle" ist wohl Plato, Rep. 431b 1: Wenn das Bessere im Menschen überwältigt wird, dann tadelt man das *ὡς ἐν ὀνείδει* und nennt einen solchen Menschen *ἀκόλαστος*.

53,3 (31a 25), ‚beziehungsweise". Merkwürdig, daß man mit falscher Interpunktion Ar. jahrhundertelang den Unsinn hat sagen lassen: „die Unbeherrschten aber sind nicht zuchtlos und auch nicht besonnen". Kapp (1912) 24° hat das Richtige hergestellt: Interpunktion nicht vor *οἱ δ' ἀκρατεῖς*, sondern danach. Vor *οἱ δέ* fehlt oft *οἱ μέν*, Kühner-Gerth 2, 265, A. 4. Xenophon, Mem. IV 5, 7 ist keine Gegeninstanz. Im übrigen vgl. EN VII 4, 1146b 19; 6, 1148a 13; 7, 1149a 21; 11, 1152a 4.

53,10 (31a 30) „Begehren". Zu *ἐπιθυμίας λαμβάνειν* weiß ich nur eine Parallele: EN VII 10, 1151b 11 wie *ἡδονὰς λαμβάνειν* Plato, Rep. 586d 7.

53,18 (31a 36) „Folglich". Das überlieferte *ὥστε σωφροσύνη* ist evident unmöglich. Aus paläographischen Gründen ist aber ausnahmsweise Spengels (611) *ὥστ' ε‹ἰ› σωφρ.* dem Vorschlag von Bonitz[1] 1844, 51–2 *ὥστε ‹ἐπεὶ ἡ›σωφροσύνη* vorzuziehen. Dessen Belege aus EE sprechen zwar für *ἐπεί*, aber in der Definition von MM 1191b 3 heißt es *ὥστε εἴπερ*. Außerdem ist der Artikel nicht erfordert, wie EE 31b 24 zeigt. Außerdem s. o. zu 30a 37. – Zum letztenmal zeigt sich auch in der Bestimmung *περὶ ἃ ὁ ἀκόλαστος*, wo das Schwergewicht des ganzen Kapitels liegt.

53,24 (31b 1) „genannten". S. o. zu 30b 15.

53,26 (31b 3) „später". Daß dieser Verweis auf das geht was uns als EN VII 6 (auch einiges aus 7–11 gehört hierher) erhalten ist, daran kann man nicht zweifeln. Wir haben jetzt also in EE Hinweise auf jedes der sog. drei kontroversen Bücher: 1227a 2 geht auf EN V; 1218b 16 u. 22b 8 auf EN VI; 1216a 37 das erstemal, und 1227b 16 das zweitemal – und 1231b 3 nun also das drittemal auf EN VII. Mit der alten Frage, die auf Spengels Basis lautete, ob damit auch auf den zweiten Teil von EN VII verwiesen sei, d. h. auf die Lustabhandlung A (VII 12–15), und diese also von „Eudemos" stamme, brauchen wir uns nicht mehr zu beschäftigen. Sie ist so

aristotelisch wie EE. Wohl aber muß Kapps ([1]1912, 24[0]) Erkenntnis der Vergessenheit entzogen werden, daß *περὶ τοῦ γένους τῶν ἡδονῶν* nicht einfach gleich *περὶ ἡδονῆς* (*-ῶν*) ist. Er hat durch Heranziehung von Top. 146b 20–27 gezeigt, daß damit mehr gemeint ist als „die genauere Bestimmung des für die Besonnenheit in Betracht kommenden *γένος τῶν ἡδονῶν*". Und zwar, so müssen wir beifügen, im Zusammenhang mit der Behandlung von Beherrschtheit und Unbeherrschtheit. Freilich ist damit wohl kaum ausgeschlossen, daß sich ihm beim weiteren Durchdenken das Thema zu einer Analyse der Lust überhaupt ausweitete, da dies ja sowohl für den Zuchtlosen wie für den Unbeherrschten und deren Gegenteile zentral war (s. auch Walzer 275[2]). Jedenfalls ist zu beachten, daß bereits in MM auf die Beherrschtheit die Lustbehandlung folgt (II 7) wie in EN VII 12. Allerdings ohne daß Ar. einen ausdrücklichen Zusammenhang herstellte; vielmehr lautet die Begründung in MM, die Lust gehöre zum Thema Eudämonie; in EN, sie gehöre zur politischen Wissenschaft.

Doch bleibt auch bei sprachlich richtigem Verständnis des Vorverweises auf EN VII mißlich, daß man nicht recht sieht, worin in EN VII 6f. das „Exaktere" bezüglich der Lust besteht. Nur darin, daß statt *τὰ ἡδέα τῶν αἰσθητῶν* eingeführt wird *αἱ σωματικαὶ ἡδοναί* (schon EE 1215b 4; 16a 20)? Und wo bleibt die genauere Diskussion über jene höheren Formen, die zwar sowohl bei der Besonnenheit wie bei der Zuchtlosigkeit ausscheiden, aber eben in diesem Sinne auch dazugehören? Einen Satz wie EN X 5, 1175b 36–76a 3 gibt es in EN VII nicht. Man muß also den Vorverweis von EE *περὶ τοῦ γένους τῶν ἡδονῶν* im oben bezeichneten Sinn ganz scharf nehmen und Ar. so verstehen: die geistigen Freuden haben wir bereits in III 2 ausgeschaltet; es bleibt nur *ἁφή* (und *γεῦσις*), also das Körperliche, und darüber werden wir im *ἐγκράτεια*-Abschnitt Genaueres zu sagen haben. *διαιρεῖσθαι* heißt hier also auch nicht, systematische Einteilungen geben, sondern, wie so oft, darstellen. Bis in die neueste Zeit wird übrigens der Übersetzungsfehler Fritzsches wiederholt: de voluptatum generibus.

Zusatz. Bei erneuter Lektüre der Lustabhandlungen A und B (EN VII u. X) hat sich mir ergeben, daß B niemals auf den Zusammenhang der Lustproblematik mit Beherrschtheit, Unbeherrschtheit, Besonnenheit und Zuchtlosigkeit zurückkommt; die genannten Begriffe erscheinen kein einzigesmal, weder in substantivischer noch in adjektivischer Form (das zweimalige *σωφρονεῖν* von 1172b 25; 73a 21 hat mit der Thematik von EN VII nichts zu tun), während A den Zusammenhang mit dem Thema Zuchtlosigkeit wiederholt herstellt (1153a 34; 54a 10. b 15). Dies mag auch zum Teil erklären, warum sich B nie auf A bezieht. B hat eben von Anfang an eine andere Zielsetzung: dieselbe wie sie in MM formuliert ist: Lust und Eudämonie.

Kapitel 3

53,29 (31b 5) „Gelassenheit": *περὶ πραότητος*. Parallelen MM I 22: EN IV 11; (Rhet. II 2–3). Über das Zusammengehen von MM und EE bezüglich der Disposition (an 3. Stelle, in EN an 7.), sowie bezüglich der ausdrücklichen Ableitung des *μεσότης*-Charakters, der Formulierung *μεσότης παθῶν* und des Platonischen siehe Band 8, 286–288. Außerdem teilt EE mit MM das Formalistische, man kann sogar sagen,

das Hölzerne. EE unterscheidet sich von MM und EN 1) durch die konsequente Weiterführung der auf das Thema „Lust-Unlust“ abgestellten Gesamtanlage, 2) durch Wiederaufnahme einzelner Bestimmungen aus dem Tapferkeitskapitel, 3) durch Spuren eines Zusammenhangs mit naturwissenschaftlichen Schriften und ebenso 4) mit der Rhetorik.

53,29 (31b 6) „Gereiztheit“: *χαλεπότης*. Das im Griechischen nicht eben häufige Wort meint hier gewiß nicht den Typus des *δύσκολος*, einen Menschen, mit dem schwer umzugehen ist, sondern Ar. denkt, wie EN 1126a 26 beweist, an *χαλεπαίνειν*. Dieser „Schwierige“ ist nicht etwa nur im allgemeinen schlechter Laune, sondern er gerät bei jeder Gelegenheit in Zorn. Bei keinem Dreierschema ist das Vokabular so schwankend wie gerade bei der Gelassenheit. Während Ar. in MM über die Unsicherheit der Benennung nichts sagt, ist ihm offenbar bei weiterer Verfeinerung seiner Beobachtung alles so zweifelhaft geworden, daß er alle drei *ἕξεις* praktisch als anonym bezeichnet (EN II 7, 1108a 5: *καλέσομεν, ἔστω*; EN IV 11, 1125b 26–27) und nur behelfsmäßig gewisse Termini gebraucht. Unter diesen aber erscheint jedenfalls einer weder in MM noch in EN, nämlich *χαλεπότης* (in EN V 3; VII 6 u. 7 in anderen Zusammenhängen). Unter diesen Umständen wird man Gewicht darauf legen dürfen, daß der Terminus außer — je einmal — bei Platon (Leges 929d 4) und Isokrates (5, 116; hier als Gegensatz zu *πραότης*) sonst nur noch in der Tiergeschichte vorkommt (s. o. Nr. 3): „Bei den meisten Tieren finden sich Spuren des Seelischen, die beim Menschen naturgemäß deutlicher zu unterscheiden sind; es finden sich *ἡμερότης καὶ ἀγριότης, καὶ πραότης καὶ χαλεπότης καὶ ἀνδρεία καὶ δειλία* . . .“ (588a 18). Hier schließt der Zusammenhang aus, etwa an mißmutige Tiere zu denken; auch *ἀγριότης* erscheint in EE, wenn auch als Adjektiv (31b 9), das die anderen Ethiken nicht kennen. Platon und Isokrates aber gebrauchen das Wort offenbar in umfassenderer Bedeutunng.

53,29 (31b 6) „denn“. Ar. will die Gelassenheit „auf dieselbe Weise“ behandeln. Man ist versucht zunächst an 30a 35 zu denken, also *κατὰ τὴν παροῦσαν ἔφοδον*. Aber indem Ar. die Begründung gibt „weil auch der Gelassene es mit *λύπη* zu tun hat“, ist alles klar. Er behandelt ihn, weil auch er infolge der Bezogenheit auf den Zorn, genauso wie die bisher Behandelten, zu dem Generalthema gehört: Tugend-(Lust)-Unlust. Im Philebos hatte Platon differenziert: aus Lust und Unlust gemischte Phänomene gibt es nicht nur im Bereich des Körperlichen und des Körperlich-Seelischen, sondern auch im rein Seelischen; das sind *ὀργή, φόβος* — und dann folgt ein kleiner Katalog, der große Ähnlichkeit mit dem in EN II 4, 1105b 21 (Band 6, 309; 34, 4) hat —, lauter *πάθη* die Platon als *λῦπαι* bezeichnet, um sogleich fortzufahren, daß aber auch besondere Lustgefühle damit verbunden seien (47d 5–48a 2). Und er beweist dies für den Zorn mit dem Iliaszitat, das Ar. dann auch in der Rhetorik verwenden (1378b 5) wird. Weiterhin steht in der Rhetorik der Satz, den sie mit allen drei Ethiken gemeinsam hat und der die Grundlage für EE III 3 bildet: *πάθη οἷς ἕπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργή* . . . (II 1, 1378a 21: MM 1186a 12: EE 1220b 12: EN 1105b 23). Für EE entscheidend aber ist, daß Ar. nur hier, auf 29b 2–6 u. 30b 9–10 zurückschauend, den Zusammenhang mit dem Grundthema herstellt (s. o. Nr. 1), wobei es nebensächlich ist, daß er nicht — wie in Rhet. II 2 — den Versuch macht das Hereinspielen auch der Lust in die Gelassenheit zu klären, sondern den *θυμός* schlechthin zur *λύπη* macht. Schon in den Definitiones (412d 6

Rhet. 1380a 8) ist die Gelassenheit lediglich bestimmt als „Ein-sich-setzen-lassen der durch den Zorn hervorgerufenen Bewegung“, ist also vorausgesetzt, daß vom Zorn Unangenehmes kommt, das überwunden werden muß. Und wenn auch Ar. in der Topik (125b 20—27) die auf dieses Factum abzielende Definition als *ἐγκράτεια ὀργῆς* nicht billigt, so räumt er doch ein, daß zwischen Gelassenheit und *ἐγκράτεια* eine Ähnlichkeit besteht, indem letztere wenigstens *ἀκολουθοῦσα δύναμις* ist. — Die Definition des Zornes in der Rhetorik (II 2, 1378a 31 = Top. 156a 31): er ist ein mit *λύπη* verbundenes Streben nach sichtbarer Vergeltung, hervorgerufen durch sichtbare Mißachtung.

53,32 (31b 8) „schematisch aufgestellt“. Zu *διαγράφειν* s. o. zu 30b 12. In der Tabelle und Kurzausführung von II 3 heißen die Extreme *ὀργίλος* und *ἀνάλγητος*. Von diesen zweien kehrt jetzt nur das erstere wieder, die vier anderen sind neu. Mit Ausnahme von *ἄγριος* und *χαλεπός* stehen sie, in erklärendem Zusammenhang und mit Abwandlung von *ἀνόητος* zu *ἠλίθιος* in EN 1126a 3—8, ebenso das in EE gleich folgende *προπηλακίζοντες*. Der Rückverweis in EE ist also nicht genau. v. d. Mühll 1909, 6—9 hat den Satz stark kritisiert und ist von Kapp[1] 1912, 9—10 widerlegt worden. Kapp erkannte u. a., daß *ἀνάλγητος* „kein fester Terminus war, der hier unbedingt gestanden haben müßte“, weil er ja soeben (31a 33) als Synonym für *ἀναίσθητος* gebraucht war; ferner daß der Satz in EE nicht „auf Grund des Textes“ von EN geschrieben ist. Aber, von der überholten Problematik des zeitlichen Verhältnisses der beiden Ethiken abgesehen, warum eigentlich verweist Ar. ungenau? Ein Grund ist o. S. 249f. genannt. Der andere ist, daß er Pedanterie vermeidet. Darum zieht er hier Rückverweis und Reflexion über die Unsicherheit der Benennung in eine Aussage zusammen. Denn nichts anderes bedeuten die mit *πάντα γάρ* und *σχεδὸν γὰρ ταῦτα* eingeleiteten Satzteile, und außerdem geben sie eine umrißhafte Charakterzeichnung. Selbst v. d. Mühll hat davon abgesehen den Text etwa folgendermaßen zu normalisieren: „Wir haben früher den *ὀργίλος* und den *ἀνάλγητος* einander gegenübergestellt, aber diese Namen sind unverbindlich, denn es gibt auch andere, nämlich ...“ — Übrigens ist in der Tiergeschichte das Schaf *εὔηθες καὶ ἀνόητον*.

53,36 (31b 11) „sich rührt“. Plato, Rep. 571d 6—572a 7: Der Besonnene kann in sich den vernünftigen Seelenteil erwecken (*ἐγείρειν*), bewegen (*κινεῖν*), den mutgestaltigen besänftigen (*πραΰνειν*) und dann einschlafen *μή τισιν εἰς ὀργὰς ἐλθὼν κεκινημένῳ τῷ θυμῷ*. — Rhet. II, 2, 1379a 28 *εὐκίνητοι πρὸς ὀργήν*,

53,37 (31b 13) „Geringschätzung“: *ὀλιγωρία*. Davon ist weder in MM noch in EN eine Spur. Auch hier führt, wie so oft, die kleine sprachliche Beobachtung zur Erkenntnis einer Eigentümlichkeit von EE (s. o. Nr. 4). Wenn der Vertreter des einen Extrems eine verwerfliche Gleichgültigkeit gegenüber Verachtung zeigt, so ist daraus der Schluß zu ziehen, daß auch Zorn und Gelassenheit, wenn nicht ausschließlich, so doch wesentlich charakterisiert sind durch die Verachtung als causa efficiens, Verachtung gewiß nicht in rein privater Sphäre, sondern in den beobachtbaren Situationen des Polislebens. Da EE keine Concreta bietet, tritt dies, bis auf eben jene Spur beim Sklavischen, nicht hervor. Aber die Definition des Zornes in der Rhetorik (s. o. zu 31b 6) zeigt, worauf es Ar. ankam. Sowohl die Behandlung des Zornes wie die der Gelassenheit in Rhet. II 2 u. 3 ist auf dem Stichwort *ὀλιγωρία* (dazu einige Komposita) aufgebaut.

53,39 (31b 13) „jäh" usw. Die in den anderen Ethiken, mit Ausnahme von *πολὺν χρόνον* EN 1126a 20, nicht vorkommenden Qualifikationen sind dieselben wie in dem noch reicher ausgestatteten Tapferkeitskapitel (28b 5–9). S. o. Nr. 2.

54,1 (31b 15) „Da es aber". Wie in MM so ist auch in EE, im scharfen Unterschied zu EN, noch mit größter Ausführlichkeit, genau die Hälfte des Kapitels einnehmend, der exakte Schluß von den falschen Extremen (31b 21 *ἐπεὶ οὖν*) auf jene Mitte vorgeführt, die die *πραότης* repräsentiert. S. o. zu 31b 5.

54,6 (31b 20) „der Ungleichheit". Zu *ὁ μέσος τῆς ἀνισότητος* kenne ich keine Parallele. Das seltene Substantiv gibt es in EN überhaupt nicht und in MM nur in der Freundschaftslehre (II 11). Der ganze Ausdruck ist aber nach EE 1222a 24–25 voll verständlich.

54,9 (31b 22) „zu früh-zu spät": *προτερεῖ — ὑστερίζει*. Auch diese Ausdrucksweise ist innerhalb der drei Ethiken völlig singulär. Der Doppelausdruck nur in De gen. an. 775a26: menschliche Zwillinge kommen nicht gleichzeitig zur Welt (*ἰσοδρομεῖν ἀλλ' ἀνάγκη τὸ ἄρρεν ὑστερεῖν ἢ τὸ θῆλυ προτερεῖν*. Aber auch bezüglich des getrennten Vorkommens läßt sich dem Index von Bonitz entnehmen, daß diese Verba ihre Stelle fast ausschließlich in naturwissenschaftlichen Schriften haben (s. o. Nr. 3).

Kapitel 4

54,15 (31b 28) „Großzügigkeit": *ἐλευθεριότης*. Parallelen: MM I 23–24: EN IV 1–3; (Rhet. I 9, 1366b 7–9. 15–16). Über Begriffsgeschichte, Verhältnis zu EN, MM siehe Band 6, 354–358; Band 8, 290. Entscheidend ist auch hier wieder, daß MM (auch Stob. 140, 20–141,2) und EE in der Disposition a) Großzügigkeit — b) Hochsinn — c) Großgeartetheit gegen EN (a-c-b) zusammengehen, also keine Klimax in Richtung b) erkennen lassen. Ferner daß nur MM (1192a 15–20: Pol. I 9, 1258 a 10–12) und EE mit Pol. I zusammenhängen, was bezüglich EE schon Bendixen[2] 1856, 578 erkannt hatte, und daß nur sie den *μεσότης*-Charakter ausdrücklich ableiten, am ausführlichsten und konsequentesten wiederum EE (31b 27–38); schließlich daß sie beide den sozialen Aspekt dieser Tugend höchstens keimhaft erkennen lassen, während ihn EN mit der knappen Formulierung „mehr auf Geben bedacht denn auf Nehmen" (1119b 25) durchweg im Vordergrund hält. — EE unterscheidet sich von MM und EN durch folgendes: 1) sie allein schließt a, b, c zu einer Dreiergruppe zusammen. 2) sie allein nennt auch hier ausdrücklich, an programmatischer Stelle (31b 30) das Grundthema „Lust-Unlust"; es erscheint an passenden Stellen auch in EN, aber nicht thematisch betont. 3) sie allein führt den *ὀρθὸς λόγος* ein, während sich die anderen Ethiken mit dem üblichen *ὡς δεῖ* begnügen. 4) nur in EE ist die Variante berücksichtigt, daß der Knauserige unter Umständen auch verschwenderisch sein kann. 5) während in MM und EN nur bei der Knauserigkeit mehrere Unterarten angesetzt sind, geschieht dies in EE auch für die Verschwendung (32a 16–18; eine Spur davon in EN 1119b 31).

54,15 (31b 28) „Zunächst": *μέν* ohne folgendes *δέ*. Siehe o. zu 29b 22.

54,16 (31b 29) „Verlust": *ἀποβολή*. Dieser Begriff ist für das Gesamtverständnis von EE III 4 besonders wichtig. Er darf nicht mit der *δόσις* von EN verwechselt

werden. Wenn Ar. auf der Stufe von EE die ἐλευθεριότης so wie in EN als Tugend der Freigebigkeit konzipiert hätte, wäre es sinnlos von einer gemäßigten Trauer beim Schenken zu sprechen oder von der maßlosen Trauer des Knauserigen, der doch überhaupt nichts schenkt. Vielmehr ist ἀποβολή wirklich der „Verlust" und der Gedanke, daß rein quantitativ genommen auch beim Schenken ein Verlust-erleiden stattfindet, liegt Ar. fern. Für EN war der Begriff nicht mehr zu gebrauchen und er findet sich auch tatsächlich in IV 1–3 nicht, obwohl ihn Ar. im Sinne von Verlust sonst ohne weiteres verwendet, z. B. im Tapferkeitskapitel von EN (1115a 21; vgl. Plato, Laches 195e 10) und in der Topik (117b 3). In MM, wo ja die Orientierung an der Thematik „Lust-Unlust" fehlt, tritt keine Schwierigkeit auf, da der Begriff des ἀναλίσκειν nicht durch konkrete Einzelheiten illustriert wird.

Was aber den Begriff der „Großzügigkeit" im Erwerben betrifft, so unterscheiden sich da MM und EE von EN folgendermaßen: wenn EN den Begriff der ἐλευθεριότης enger faßt, d. h. aus ihrer Definition „richtiges Geben und Nehmen" vor allem das Geben herausgreift, die Tugend also als Freigebigkeit konstituiert und somit die richtige λῆψις zurückzudrängen veranlaßt ist, so wird damit die umfassende Grundbedeutung von ἐλευθεριότης, nämlich „die freie Art" (des adeligen Mannes) eingeengt, denn dazu gehört naturgemäß auch die vornehme, nicht krämerhafte Art des Erwerbs von Besitz. In MM und EE findet diese Einengung nicht statt, vielmehr wird der Dispositionspunkt „Erwerb" ausdrücklich behandelt. In MM geschieht dies so, daß Ar. die Erwerbstätigkeit förmlich ausschließt (1192a 15–20; den Zusammenhang mit Pol. I 9, 1258a 10–12 hat man noch nicht beachtet), worin zweifellos die ursprüngliche griechische Konzeption des freien Mannes steckt, der eben ein Vermögen hat. In EE aber macht Ar. indirekt deutlich, daß für den freien Mann die Erwerbsform niedrigen Ranges, nämlich durch Handel, Verkauf nicht in Frage kommt, und schon gar nicht die Hortung (s. u.). Der freie Mann freut sich in richtiger Weise über Besitz, der auf natürliche Art, nicht durch schmutzigen Gelderwerb zustandegekommen ist, und er ist über Verlust nicht allzusehr betrübt. Der Gedanke an „großzügiges" Erwerben, etwa in dem Sinn, daß jemand sich nur mit Transaktionen großen Stils befaßte, liegt ganz fern. Und ebenso ist auch das Thema „Großzügigkeit im Schenken" in EE nicht entfaltet, sondern die Definition versteht die Tugend als freie, adelige Haltung gegenüber Verlusten. Mit anderen Worten: die Übersetzung von ἐλευθεριότης durch „Großzügigkeit" paßt genau genommen nur für EN; für MM und EE ist sie Notbehelf.

54,22 (31b 33) „die rechte Planung": ὀρθὸς λόγος. Zu diesem Begriff, sowie zu ὡς usw. δεῖ siehe o. zu 20b 28. 21a 15. 22a 8 (vgl. auch 22a 34). 22b 7. 29a 1–11 (zu 28b 38). Warum Ar. gerade bei dieser Tugend die grundsätzliche Erklärung gibt, läßt sich nicht exakt ermitteln. Eine ähnliche Erscheinung haben wir in MM I 22 beobachtet (Band 8, 287). Es mag sein, daß ursprünglich die einzelnen Tugenden mehr als selbständige Einheiten skizziert waren, wie man es in MM noch sieht. In EE ist davon nichts mehr zu merken. Siehe die Einleitungssätze zu III 3. 6. 7.

54,23 (31b 33) „Nachdem aber". Über die konsequente Durchführung dieses Schlusses in III 1–5 (32b 37–33a 9) siehe o. zu 28a 23. Die Formulierung ist unbekümmert: ἐκεῖνοι sind die beiden Träger der extremen ἕξεις; von ihnen wird in der üblichen Weise auf die ἕξις selbst geschlossen.

54,24 (31b 35) „Extreme sind": ἔσχατά εἰσι. Zum Verbum im Plural (auch 32a 10 und besonders häufig in MM) siehe Band 8, 190; 10, 7.

54,25 (31b 36) „der Art nach". Das εἴδει ἕν ist oft vom ἀριθμῷ ἕν unterschieden; siehe Hicks zu De an. 415b 7. Aus den Ethiken kenne ich sonst kein Beispiel. Auf das Xenokrates-Frg. in der Topik (152a 9 ἓν γὰρ τὸ αἱρετώτατον καὶ μέγιστον) verweist Kapp[1] 1912, 29 A. 52.

54,29 (31b 38) „in zweifachem Sinn" usw. Der skizzenhafte Charakter des bis 32a 10 reichenden Abschnitts erschwert das Verständnis. Der Grund, warum Ar. unmittelbar nach der Konstituierung der Großzügigkeit als einer Mitte, wo wir eine Phänomenologie der Typen erwarten, mit einem Gedankengang einsetzt, den man auf den ersten Blick für einen volkswirtschaftlichen Exkurs halten möchte, ist nicht leicht zu erkennen. Bei genauer und erschöpfender Behandlung des Themas hätte Ar. die Definition durch Einzelbeschreibung zu illustrieren gehabt. An den drei Typen wäre zu untersuchen gewesen, wie sie sich a) in Bezug auf Erwerb, b) in Bezug auf Verlust verhalten. Aber die tatsächliche Ausführung ist so: 1) das Thema „Verhalten bei Verlust" wird überhaupt nicht behandelt. 2) das übergeordnete Thema „Tugend-Lust-Unlust" ist programmatisch genannt, kommt aber nicht zum Tragen. 3) die alte Lehre, daß κτῆσις = χρῆσις ist, schiebt sich, zwar nicht ausdrücklich, aber de facto ein und so ergibt sich eine Diskussion über das χρῆσθαι, über χρήματα (wörtlich: Dinge die zum Gebrauch da sind, im Gegensatz zu „totem" Kapital) und über χρηματιστική, χρηματισμός, Termini, die hier in EE „universe" gebraucht werden (Bonitz, Index 854a 2. 13). Damit wird die κτῆσις der Definition zur χρῆσις und die ἀποβολή der Definition wird umgebogen zum bewußten Gebrauch-machen, d. h. zum bewußten Verlust-Erleiden, also zum διδόναι (32a 10), ἀναλίσκειν (32a 17). Beides ist χρηματιστική = Umgehen mit den χρήματα. An dieser Stelle aber stoßen wir auf offenkundige Berührung mit Pol. I 9, von der in EN keine Spur zu finden ist und ohne deren Kenntnis EE nicht verständlich wird. Bei der Politik also müssen wir einsetzen. Als bekannt darf gelten, daß Ar. mit dem Begriff χρηματιστική in Pol. I 8—11 sehr frei umgeht (Newman II 165) und daß er einen wahren und einen falschen Reichtum unterscheidet (1256b 30). Der wahre Reichtum ist begrenzt; er ergibt sich aus natürlicher (κατὰ φύσιν) Erwerbstätigkeit, auf einfachen Wirtschaftsstufen ohne Geld, dann auch mit Geld. Reichtum = Münzhortung zielt auf ein ἄπειρον und ist verwerflich. Und eine χρηματιστική im Sinne von καπηλική ist daher wider die Natur. Die Areios-Epitome (Stob. 149, 21—23) gibt die aristotelische Lehre kurz und treffend wieder: τῆς δὲ χρηματιστικῆς τὴν μὲν εἶναι κρείττω, τὴν δὲ χείρω· κρείττω μὲν τὴν φύσει γιγνομένην, χείρω δὲ τὴν διὰ καπηλικῆς. Für den „freien" Mann ist die letztere Tätigkeit ausgeschlossen. Ihm ziemt nur jene Erwerbskunst, die zum echten Reichtum führt, d. h. die natürliche. Sie ist ein Teil der Kunst der Gutsverwaltung (οἰκονομική), sie schafft die Mittel zur Anlage eines reichlichen Bestandes von Gebrauchsgütern, die zum Leben unentbehrlich (ἀναγκαῖα) sind und nicht nur für den Gutsverwalter, sondern auch für die Gemeinschaft, die Polis, Wert haben (Pol. I 8, 1256b 26—32).

Nun der Anfang von Pol. I 9 (1256b 40—57a 14) in wörtlicher Übersetzung: „Es gibt aber noch eine zweite Art von Erwerbskunst, die man in erster Linie und mit Recht als Kunst des Gelderwerbs (χρηματιστική, Kunst des Reichwerdens) bezeichnet. Diese ist es, die zu dem Glauben geführt hat, es gebe für Reichtum und Besitz

keine Grenze. Viele halten sie wegen der Nachbarschaft zur ersten Gattung für identisch mit dieser. Das ist sie aber nicht, wenn auch der Abstand nicht groß ist. Die erste Gattung ist eine natürliche Form des Erwerbs, die zweite ist nicht natürlich, sondern kommt eher durch eine bestimmte Erfahrung und Technik zustande. Zum genaueren Verständnis wollen wir mit folgendem beginnen: jedes Besitzstück läßt sich auf zweierlei Art gebrauchen. Beide Arten stellen einen eigentlichen (*καθ' αὐτό*) Gebrauch dar, aber dieses „eigentlich" deckt sich dabei nicht ganz. Das einemal ist der Gebrauch dem betreffenden Ding von Haus aus eigen (*οἰκεία*), das anderemal nicht. Zum Beispiel die Verwendung des Schuhs zum Anziehen und die Verwendung als Handelsobjekt. In beiden Fällen findet Gebrauch des Schuhs statt; denn auch dann wenn man Schuhe an andere, die sie brauchen, verhandelt, für Geld oder Nahrungsmittel, gebraucht man den Schuh als Schuh. Aber das ist nicht der ihm von Haus aus eigene Gebrauch, da es nicht sein Wesen ist Handelsobjekt zu sein. Und so ist es auch mit den anderen Besitzstücken ..." Nun zu EE. Nur bei oberflächlichem Lesen kann man meinen (so Newman II 181), daß deren Zweiteilung der Gebrauchsformen nicht zur Politik passe, weil in dieser beide Formen als *καθ' αὐτό* bestimmt sind und das Wort *συμβεβηκός* gar nicht vorkommt, während in EE die eine Form *καθ' αὐτό*, die andere *κατὰ συμβεβηκός* ist. In Wirklichkeit ist da aber keine Diskrepanz. Nach der Pol. ist das Verkaufen der Schuhe zwar *καθ' αὐτό*, weil ja auch dabei der Schuh als nichts anderes fungiert denn als Schuh. Aber es ist keine *οἰκεία χρῆσις*. Der Begriff *καθ' αὐτό* wird also eingeschränkt. Nach EE ist das Verkaufen ein Akt *κατὰ συμβεβηκός*, aber dieser Begriff dürfe, so sagt Ar. implicite, nicht zu weit genommen werden, so daß darunter auch eine Verwendung des Schuhs fiele, bei der das Wesen des Schuhs als Bekleidung des Fußes verloren ginge. Das ist der Sinn des Beispiels: Schuh als Gewicht verwendet. Während also die Pol. das *καθ' αὐτό* einschränkt, nimmt EE die Einschränkung beim *συμβεβηκός* vor, so daß die beiden Aussagen genau auf dasselbe hinauslaufen.

Damit ist aber noch nicht geklärt, was dies alles mit der *ἐλευθεριότης* zu tun haben soll. Nun, mit dieser selbst hat es auch nichts zu tun, wohl aber mit der *ἀνελευθερία* und zwar mit dem Dispositionspunkt *χρημάτων κτῆσις*. Der Satz 32a 4 „der Freund des Silbers (= der Geizige) kennt nur ein Sinnen und Trachten, nämlich die Geldmünze", kommt gewiß sehr hart herein. Aber da wir ja soeben sahen, daß sich Ar., als er dies schrieb, in den Gedankengängen bewegte, die dann in der Pol. fixiert worden sind (oder: schon fixiert waren?), wird die Unbekümmertheit begreiflich, mit der die Voraussetzung weggelassen ist: das Tauschen der *ἀναγκαῖα* führte zur Erfindung des Geldes und damit war eine zweite Gattung des Erwerbens da, nämlich die *καπηλική* (Pol. 1257b 2), d. h. die minderwertigere Form. Da gilt als Reichtum *νομίσματος πλῆθος* (1257b 8). Damit aber, so ist in EE weiterhin dem Sinne nach zu ergänzen, ist es mit dem lebendigen Gebrauchen der Güter vorbei. Um Mehrung des toten Besitzes aber geht es dem *φιλάργυρος*. Ein solcher Mann ist lediglich eine Variante des *ἀνελεύθερος*, dessen Haltung gegenüber dem Besitz unfrei ist. Daß *φιλάργυρος* praktisch = *ἀνελεύθερος* ist, kann man kaum bezweifeln. (W. Ludwig, Aululariaprobleme, Philol. 105, 1961, 56f.) Und so führt Ar. einen zweiten Typ des Unfreien ein, einen Sonderfall, der beides, Habsucht und Verschwendung, in sich vereinigt, der gegenüber dem ersteren, dem Statischen, dynamische Züge aufweist, indem er im Handelsgeschäft, d. h. in der Geldhäufung, maßlos ist, „weil" er auch im Rahmen des natürlichen *χρηματισμός* die Mehrung seines Besitzes verfolgt. Dies

klingt zunächst unverständlich. Aber Klärung kommt aus dem Schluß von Buch III (34a 34—b 4, les extrèmes se touchent) und sodann aus der Politik. Der natürliche, gesunde *χρηματισμός* ist der Gegensatz zur Krämertechnik, so haben wir da gehört (1257a 4; vgl. 1257b 19. 56b 37); es ist die *οἰκονομικὴ χρηματιστική* (1257b 20), die *ἀναγκαία* (1258a 16). Eine solche Erwerbsgebarung gehört zu den Lebensformen, whose work is self-wrought and not achieved with the help or at the expense of others, like the life of *ἀλλαγή* and *καπηλεία* (Newman II 171 zu 1256a 40). Also: der knauserige Verschwender von EE fährt auf beiden Geleisen und wir sind gewiß berechtigt uns dies zurechtzulegen nach Pol. I 9, 1257b 8—17: die Krämertechnik hat als Ziel die Anhäufung von Geld. Dann aber wieder scheint Geld wertloser Tand zu sein, eine Einrichtung nicht *φύσει*, sondern nur *νόμῳ*; es könne ja jederzeit zu Geldabwertung kommen; dann wäre das Geld für den Erwerb von *ἀναγκαῖα* nicht mehr zu gebrauchen und so könne der paradoxe Fall eintreten, daß ein Reicher Hungers sterbe, man denke an Midas. In seiner Gier (vgl. Pol. 1257b 38—58a 8) will also der unfreie Mensch nicht nur Geld, sondern auch Sachwerte, *ἀναγκαῖα*, also *αὔξησις* um jeden Preis. Der in dem Begriff der natürlichen Erwerbsgebarung steckende Begriff der *ἀναγκαῖα* ist es nun, der Ar. die Anknüpfung einer Charakteristik des anderen extremen Typus, des *ἄσωτος*, gestattet, der natürlich mit dem soeben besprochenen Typus des „Knauserigen, der unter Umständen (*εἴη ἄν*) sich als Verschwender zeigen kann" nicht identisch ist. Vielmehr unterscheidet sich der Verschwender durch ein anderes Verhältnis zu eben den *ἀναγκαῖα*: er geht im Ausgeben so weit, daß er auch jene Teile seines Besitzes angreift, die zur Lebenssicherung unentbehrlich sind, denn — und nun dürfen wir EN 1129b 34 zu Rate ziehen — der Verschwender habe den schlechten Hang sein Hab und Gut zu ruinieren. Der Name *ἄσωτος* bezeichne einen der sich aus eigener Schuld nicht erhalten (*ἄ-σωτος*), sondern zugrunderichten wolle. Die *ἀσωτία* ist eine Form von Selbstzerstörung durch Zerstörung dessen was das Selbst erhält, des Besitzes. — Nachdem Ar. also jetzt sowohl den Geizigen wie den Verschwender charakterisiert hat, verbleibt noch der Träger der richtigen Haltung. Die enge Verbindung der Aussage über Verschwender und *ἐλευθέριος* wird dadurch bewiesen, daß das Gegensatzpaar *τὰ ἀναγκαῖα — ἡ περιουσία* (oder *τὰ ἐκ περιουσίας*) stereotyp ist, nicht nur bei Ar. (Top. 118a 6—15), sondern z. B. auch bei Isokrates XI 15. Der Verschwender, in seiner Verwüstungssucht, gibt alles aus (21a 33), für seine Lust oder durch Beschenkung von Hinz und Kunz, so daß er schließlich nicht einmal mehr mit dem Unentbehrlichen versorgt ist. Der Großzügige aber tut das gerade Gegenteil: er gibt nicht auch noch die *ἀναγκαῖα* her, sondern nur *τὴν περιουσίαν*, d. h. solche höheren Güter, die er sich noch hinzu erworben hat, nachdem er die unentbehrlichen schon hatte (Top. 118a 12). Dies ist übrigens in EE III 4 die einzige Illustration des richtigen Verhaltens. Nun noch einige Einzelerklärungen:

54,32 (32a 2) „der Schuh". Schuh und Mantel (19a 2) haben seit Sokrates ihren festen Platz in der Philosophie. Die logische Funktion des Beispiels hier ist klar. Aber der Schuh als Gewicht (*σταθμός*)? Ist Schuh gleich Fuß, da man Längenmaße wohl nicht barfuß abschritt, wie es köstlich bei Aristophanes (Wolken 144—152) zu lesen ist? Aber dann müßte es *μέτρῳ* heißen. Man wird auf realistische Interpretation verzichten müssen. Auch der Schuh als Objekt von *μίσθωσις* ist mißlich. Schuhe konnte man schwerlich mieten, so wie man heute Skier mietet. Wohl aber konnte ein Schuhladen samt der Ware verpachtet werden. *μίσθωσις τραπέζης*

bei Demosthenes 45, 31. — (*χρῆται γὰρ*) *ὑποδήματι* ist schon längst verbessert aus unmöglichem *ὑποδήματα*. Subjekt *ὁ πωλῶν* aus *πώλησις*. Susemihls Zufügung *ᾗ ὑπόδημα* ist unangebracht, denn es kommt Ar. nur darauf an, *πώλησις* unter den Oberbegriff *χρῆσις* zu bringen. Verkaufen ist uneigentliches Gebrauchen, wie 46 a 31. Pol. I 9, 1257 a 6–13.

54,35 (32 a 5) „**ganz**". *ἐστὶν ἐσπουδακώς*: Perfectum intensivum, Kühner-Gerth 1, 148, 4. 149[2]; 38 Anm. 3. — Den *φιλάργυρος* scheint Ar. an anderer Stelle (fr. 182 R; p 139,2) als den beschrieben zu haben, bei dem viel „eingeht", aber nur wenig „ausgeht". Er ist Vertreter der *χρηματιστική, ἣ δοκεῖ μάλιστα περὶ τὸ νόμισμα εἶναι* (Pol. 1257 b 5. 22).

54,36 (32 a 5) „**Sparte**". Den Genetiv *κτήσεως* hat man vielfach mißverstanden. Gewiß könnte man ihn bei freier Wortstellung zu *χρήσεως* ziehen, vgl. Pol. 1257 b 37 *κτήσεως κρῆσις*. Aber der ganze Satz ist eng an den vorhergehenden Gedanken angeschlossen: es ist nun einmal eine übliche Form des Gebrauchs von Besitzstücken, sie zu verkaufen. Dazu bildet der Geizige den direkten Gegensatz, indem er nicht lebendige Zirkulation will, sondern Geldhortung. Die Münze aber bedeutet nicht *χρῆσις*, sondern *κτῆσις*. Zu verstehen ist also *τὸ νόμισμα τίθεται τῆς κτήσεως* (dieses wie so oft = *κτήματος*), Kühner-Gerth 1, 375, 3 a.

54,37 (32 a 7) „**auch verschwenderisch**". Bei Fritzsches *καὶ <ὁ> ἄσωτος* kommt folgende Sinnlosigkeit heraus: der Knauserige und der Verschwender befassen sich mit der uneigentlichen Erwerbsform, denn der Knauserige (so Fr. in seiner Übersetzung) sucht Mehrung des Besitzes durch die natürliche Erwerbsform. Und Susemihls Streichung von *ἄσωτος* und *γάρ* (32 a 8) läuft, vom Verstoß gegen den Stil und der paläographischen Unwahrscheinlichkeit abgesehen, im Grunde auf dasselbe hinaus. Beide haben offenbar die Politik nicht zur Interpretation benützt. Wenn meine o. zu 31 b 38 (S. 335) vorgetragene Auffassung gebilligt wird, erledigt sich auch Rassow [2]1861, 12, der für *ἄσωτος* vorschlägt *αὐτός* und dann in der nächsten Zeile mit *οὐ γὰρ ἐπί* fortfährt. — Wenn ich recht sehe, hat bereits Platon den Typus des *φιλάργυρος* der auch *ἄσωτος* werden kann, ins Auge gefaßt. Der mit dem Geld Zurückhaltende gilt ihm nämlich nicht geradezu als schlecht, wenn er sparsam ist; unter Umständen aber kann er auch ganz und gar schlecht werden (Leges 743 b 4). Das verdeutlicht er sogleich: ein solcher Mann erwirbt das Geld auf rechte und auf unrechte Weise, und er gibt es aus weder auf rechte noch auf unrechte Weise, ist dabei sparsam und so wird er reich (743 b 5–7). Das wäre der aristotelische *ἀνελεύθερος*. *τοτὲ δέ ποτε* wird aber dieser Typus auch ganz schlecht (Ar.: *δ' ἀνελεύθερος εἴη ἂν καὶ ἄσωτος*), weil *ἄσωτος*, und dieser Typus wird nicht reich, sondern arm. Der Mann des rechten Maßes aber wird von Platon im Anschluß daran so geschildert: „wer aber das Geld ausgibt *εἰς τὰ καλά* und es erwirbt *ἐκ τῶν δικαίων*, der wird weder übermäßig reich noch auch allzu arm (743 b 7–c 3).

55,1 (32 a 8) „**natürlich**". Es mag angemerkt werden, daß diese in der aristotelischen Politik (s. o. S. 333–334) vorgetragene Zweiteilung jener des platonischen Gesetzesstaates entspricht. In diesem nimmt die Sorge um die Gebrauchsgüter (*χρημάτων ἐπιμέλεια*) die dritte Stelle ein, nach der Sorge um die Seele und die Tüchtigkeit des Leibes (Leges 743 e 4). Genauerhin aber gilt für das Erwerbsleben: a) es darf in diesem Staate weder Gold noch Silber geben noch auch *χρηματισμὸν πολὺν διὰ βαναυσίας καὶ τόκων* sondern b) *ὅσα γεωργία δίδωσι καὶ φέρει*. (Leges 743 d 2–5).

55,1 (32 a 9) „unter das Maß". *ἐλλείπει τῶν ἀναγκαίων* hat Spengel befremdet. Es ist aber genauso zu verstehen wie *ἐλλείπει τοῦ πρέποντος* 21 a 36: er bleibt unter dem *πρέπον*. Auch *τὸ ἀναγκαῖον* ist in diesem Zusammenhang ein Normbegriff.

55,4 (32 a 10) „Bei eben diesen": *αὐτῶν δὲ τούτων*. Der Ausdruck zeigt wiederum, wie so ganz nebenbei die vorhergehende Bemerkung über den Großzügigen vorgetragen war; denn das Pronomen greift einfach darüber zurück auf die beiden Extreme. In der Aufzählung von Sonderarten stimmen alle drei Ethiken überein (MM 1192 a 8–11: EN 1121 b 17–22 a 16). Aber MM und EN geben nur Sonderfälle der Knauserigkeit, während EE noch solche der Verschwendung beifügt (s. o. zu 31 b 28, Nr. 5). MM und EN wiederum stimmen in der Kleinigkeit überein, daß sie von verschiedenen *εἴδη* sprechen, EN von *τρόποι*. Daß die Sonderarten auf „Teilgebieten" (*μόρια* = 31 a 21) in Erscheinung treten, drückt Ar. in EN 1121 b 19 so aus, daß die Knauserigkeit nicht in jedem Menschen als Ganzes (*ὁλόκληρος*) anwesend ist, sondern daß sie sich teilt.

55,6 (32 a 11) „knauserig": *ἀνελεύθερος*. Zunächst besticht wegen 32 a 16 (*καὶ τοῦ ἀσώτου*) der Vorschlag Fritzsches *ἀνελευθέρου* (sc. *εἶδος*). Aber dann muß man erwarten *ὁ φειδωλός* usw. Würde man aber diesen Artikel einsetzen, was Fr. übersehen hat, so stört sogleich wieder empfindlich das zweite artikelfreie *φειδωλός* von 32 a 12. Auch da müßte der Artikel eingeführt werden. Also wird man bei der Überlieferung bleiben und den Nominativ nach 32 a 7 (*ὁ ἀνελεύθερος εἴη ἂν καὶ ἄσωτος*) zu verstehen haben. — Zu den einzelnen Termini s. Band 6, 362; 75, 2.

55,9 (32 a 15) „Defraudant": *παραλογιστής*. Singulär im Griechischen. Weiterhin zum Vokabular: „Räuber", *ἀποστερητής*. Nur hier und Plato, Rep. 344 b 3 *ἀποστερηταὶ καὶ κλέπται* (EN 1122 a 7 *λῃστής*). Auch bei Platon sind das Leute, die *κατὰ μέρη* Unrecht tun. Sie gehören alle unter den Oberbegriff *ἀδικία*. — „Prasser": *λαφύκτης*. Auch dies singulär. Doch weist *λαφυγμός* auf die Alte Komödie. Bester Kommentar bei Athenaeus 485 a: die *λεπαστή* (eine besondere Form von Trinkgefäß) hat ihren Namen *ἀπὸ τῶν εἰς τὰς μέθας καὶ τὰς ἀσωτίας πολλὰ ἀναλισκόντων, οὓς λαφύκτας καλοῦμεν*. — „Die Mühe des Rechnens" (*λογισμός*). Damit sind wir wieder im Bereich des Handels, vgl. Plato, Rep. 525 c 3. Eine feine psychologische Beobachtung, daß nicht der freie Mann dadurch charakterisiert ist, daß er nicht rechnen mag, sondern im Gegenteil der haltlose Verschwender. Platons Wächter müssen auf jeden Fall rechnen können, natürlich über das Rechnen des Krämers hinaus (Rep. 525 b 11–c 6).

Kapitel 5

55,14 (32 a 19) „die Hochsinnigkeit": *μεγαλοψυχία*. Parallelen: MM I 25: EN IV 7–9. MM 16 Zeilen: EE 90: EN 129. Da aber der Abschnitt EN 1124 b 6–25 a 34 überhaupt nicht vergleichbar ist, ist das Verhältnis von EE zu EN 90:73, d. h. wir haben den Ausnahmefall, daß die Darstellung in EE umfangreicher ist. Dabei bietet sie aber wegen der formalistischen Umständlichkeit sachlich weniger als EN. — Zur Begriffsgeschichte Band 6, 370–372 (dort auch Hinweis auf die Monographie von Gauthier 1951). Vergleich mit MM Band 8, 293–294.

Die Übereinstimmung von EE mit MM ist größer als die mit EN: 1) wegen der Dispositionsstelle, s. o. 331. 2) wegen der logisch-unempirischen Anlage des Ganzen. 3) die gemeinsame Grundlage der Diaireseis tritt in EE sehr stark (32b 27–31), in MM in dem Satze 1192a 28 zutage (Band 8, 294; 31, 12). 4) die *μεσότης* wird ausdrücklich erschlossen (s. o. S. 308). 5) beide Ethiken schreiben der Tugend das „rechte Urteil" zu: MM 1192a 25; EE 1232a 32. 35. Mit EN teilt EE 1) die Bezugnahme auf das *ὄνομα* (EE 1232a 28: EN 1123a 34). 2) die Thematik, daß die Ehre von kompetenter Seite kommen muß. 3) die genauere Schilderung des Engsinnigen. Dagegen steht EE in Gegensatz zu EN 1) insoferne letztere die in EE durchweg und mit ungemeiner Pedanterie betonte Parallelität von *ἕξις* und *ἔχων* gleich eingangs entschieden ablehnt. 2) insoferne EE den *μεσότης*-Charakter breit und streng herausarbeitet (1232b 37–33a 16; s. o. S. 308). 3) insoferne EE noch keine Spur des Schwunges von EN und der geradezu theophrastischen Beobachtung von Einzelzügen aufweist. Allein steht EE in folgenden Punkten: 1) die Hochsinnigkeit wird in ausgedehnter Weise abgehoben von den anderen Tugenden, die auch alle das *μέγα* haben und auf gewisse Dinge herabschauen lassen. In EN ist nur ein Anklang: sie ist krönende Zierde der Tugenden und macht sie „größer" (1124a 1). 2) die Diärese *μέγα* — *μικρόν* ist tragendes Gerüst. 3) weit grundsätzlicher als MM (vgl. 1192a 28) geht EE von der Gütereinteilung aus (1232b 27f.); darauf beruht die Vierteilung der Typen (*τετραχῶς* 1232b 31). In EN treten die Güter so weit zurück, daß die Formel *ἄξιος μεγάλων ἀγαθῶν* immer ohne *ἀγαθῶν* erscheint. 4) nur in EE wird der Typus 2 (1232b 32 u. 33a 16–25; als Nr. 4 gezählt 33a 17) genauer herausgearbeitet („kleiner Güter wert — sich kleiner für wert haltend") und sein Verhältnis zum Hochsinnigen unter dem Gesichtspunkt der Ähnlichkeit geprüft (s. u. zu 33a 22). 5) nur in EE ist das alte Beurteilungsschema „lobenswert-tadelnswert".

55,14 (32a 20) „das Eigentümliche": *τὸ ἴδιον*. Evident aus dem sinnlosen *τὸ αἴτιον* hergestellt durch Bonitz[1] 1844, 52. *ἀποδιδόναι* bedeutet hier assignare alicui aliquid tamquam *ἴδιον* (Bonitz, Index 80b 24–31). Der Zusammenhang mit Topik V ist klar; auch mit VI 9, 147a 12 (*ἐὰν μὲν ᾖ τῆς ἕξεως ὁ ὁρισμός, σκοπεῖν ἐπὶ τοῦ ἔχοντος*; vgl. auch EE 1228a 30). In den anderen Ethiken kenne ich das assignare des *ἴδιον* nicht. Der Eingangssatz von EN IV 7, es sei gleichgültig, ob man die *ἕξις* oder den *ἔχων* studiere, sieht wie eine bewußte Korrektur von EE aus. Band 6, 291; 23, 2.

55,16 (32a 21) „vermöge": *κατά*. Der Einschub von *ἃ* vor *κατά* (Fritzsche), schon von Solomon abgelehnt, hätte von Rackham nicht wieder aufgenommen werden sollen. — Weiterhin zur Konstruktion des ganzen Satzes, der vielfach mißverstanden worden ist. Bekkers Text, der das *τοῦ λανθάνειν* der Hss. beibehält, an dem selbst Bonitz[1] 1844, 52 keinen Anstoß nahm, ist unverständlich. Erst Fritzsche führte des Casaubonus evidente Verbesserung *του λανθάνει* wieder ein, und verstand dennoch den ganzen Satz falsch, indem er aus dem vorhergehenden das *δεῖ διορίσαι* weiterwirken ließ: quemadmodum enim etiam alia, quae propter vicinitatem et similitudinem quandam quadamtenus non satis perspicua sunt, longius progrediendo discernenda sunt: ita idem in animi magnitudine faciendum est. Schon dieser letzte Satzteil ist eine falsche Wiedergabe von *ταὐτὸ συμβέβηκεν*. Sodann zeigt *ὅμοροι μέχρι τινός* (32a 25) und z. B. *σύνορος μέχρι τινός* (Parva Nat. 480b 25), daß man oben nicht *μέχρι του λανθάνει* zusammennehmen darf. Und schließlich ist *προϊόντα* nicht acc. sg. m., sondern gehört trotz Meteor. 380b 7 zu *τὰ ἄλλα*, ist also zu verstehen

nach Plato, Rep. 526 d 9, wo mit *τὸ πορρωτέρω προϊόν* jener Teil der Geometrie gemeint ist, der von dem nächstliegenden Nutzen weit absteht; siehe auch EN V 2, 1129 a 26—28, und in EE selbst folgt 32 a 27 das klare Beispiel vom Tapferen und Tollkühnen, die ähnlich sind, insoferne beide sich der Gefahr stellen, aber sich sofort beträchtlich unterscheiden, wenn man nach dem Wie fragt. — *γειτνίασις* findet sich in den Ethiken nur hier und 33 b 1; außerdem Top. 183 b 2 und in Pol. I 9. Das ist dasselbe Kapitel, dessen Beziehung zu EE III 4 wir oben (S. 333) feststellen konnten: manche halten zwei bestimmte Formen von Erwerbskunde für identisch *διὰ τὴν γειτνίασιν*; identisch nun seien sie zwar nicht, aber die eine auch nicht *πόρρω ἐκείνης* (1257 a 1—3).

55,20 (32 a 23) „das nämliche“: *τοῦ αὐτοῦ*, d. h. der Mittlere zu sein. Eine ähnliche Verlebendigung findet sich in EN II 7—8, einem Abschnitt, dessen mannigfache Abweichungen von der übrigen nikomachischen Fassung bekannt sind: „Der Tapfere erscheint gegenüber dem Feigen als tollkühn, gegenüber dem Tollkühnen als feige.. und der Großzügige erscheint dem Knauserigen gegenüber als Verschwender und dem Verschwender gegenüber als knauserig. So stoßen denn auch die Vertreter der Extreme den Mann der Mitte von seinem Platz“ usw. (1108 b 19—26). *ἀντιποιεῖσθαι* und das folgende *ὅμορος* (im übertragenen Sinn) finden sich in den Ethiken nur hier.

55,24 (32 a 26) „hält-stand“: *ὑπομενετικός*. Das Adjektiv nur hier, sowie 29 b 5 und einmal in EN (1115 a 25). Die Beherrschtheit wird in den Definitiones bezeichnet als *δύναμις ὑπομενετικὴ λύπης* (412 b 3), die Schamlosigkeit als *ἕξις ψυχῆς ὑπομενετικὴ ἀδοξίας* (416, 14).

55,28 (32 a 28) „Namengebung“, Nach 30 b 15 ausgedrückt: *κατὰ τὸ ὄνομα ᾧ αὐτὸν προσαγορεύομεν*. Cat. 1 a 13 *ἡ κατὰ τοὔνομα προσηγορία*. Plato, Prot. 312 c 5 *ὥσπερ τοὔνομα λέγει*.

55.29 (32 a 29) „in Größe“: *ἐν μεγέθει*. Diesen Gebrauch von *ἐν* kenne ich nur aus EE 32 a 13. 16. 17. 33 a 34. 35; 34 a 15. Vergleichbar *οἱ ἐν ὑπεροχαῖς, ἐν πάθει ὄντες* (Pol. 1295 b 14. 1287 b 3) und Plato, Gorg. 494 b 1—2 *ἐν τούτῳ ἐστὶν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ . . . ἐπιρρεῖν* (s. a. EE 33 a 34).

55,30 (32 a 29) „Stellung“. Was *μέγεθος δυνάμεως* hier bedeutet, kann man dem sogleich folgenden entnehmen. Wenn der Hochsinnige dem Würdevollen gleicht, so kann das nur darauf gehen, daß er wie jener *καταφρονητικός* ist (33 b 35 : 32 a 39). Die Ähnlichkeit mit dem Großartigen aber kann sich nach EE III 6 nur auf den Aufwand großen Stils beziehen (33 a 36). Also ist *δύναμις* dasselbe wie MM 1183 b 28 oder EE 48 b 29, nämlich eines der „natürlichen Güter“, also Macht, hohe Stellung u. dgl., die den großen Stil erlaubt. Man darf also nicht *δυνάμει* (sc. *ψυχῆς*) schreiben, was jetzt, trotz Susemihls Zurückhaltung, Rackham doch in den Text genommen hat.

55,31 (32 a 31) „nachdem“. *ὅτε* ist nicht corruptum (Susemihl) und darf daher weder durch *ἔτι* (Jackson[7] 1919, 147) noch durch *ὅτι* ersetzt werden. Kühner-Gerth 2, 240. Dazu Jebb zu Soph., OT 918. Auch Platon sagt z. B. im Symp. (206 b 1) *ὅτε δὴ τοῦτο ὁ ἔρως ἐστὶν ἀεί* . . . Das *καί* nach *ὅτε* habe ich mit „sogar“ übersetzt, obwohl „auch“ nicht auszuschließen ist, denn dann hätten wir wieder die Unterscheidung von *ἕξις* und *ἔχων*: der Hochsinnige ist dem Würdevollen ähnlich, d. h. er folgt ihm, nachdem ja auch die Hochsinnigkeit — wie sich gleich darauf 32 a 37 zeigt — allen Tugenden folgt.

55,33 (32 a 32) „Denn . . . auch". καὶ γάρ wird verständlich, sobald man den ganzen Abschnitt, bis 32 a 38, überblickt, den ein Kenner wie Solomon als „unintelligible" bezeichnet, wie ich meine, zu Unrecht. Der Satz ὥστε . . φαίνεται (a 30—32) lenkt auf den Eingang des Kapitels zurück, d. h. auf die das definitorische Bemühen erschwerende Ähnlichkeit gewisser Eigenschaften. Dies wird begründet (ὅτε καί) durch ein rasches Ad hoc-vorwegnehmen des Ergebnisses von a 37—38. Dieses Ergebnis, daß nämlich bei der Einzeltugend jeweils auch die Hochsinnigkeit dabei ist, Ähnlichkeiten also nicht verwunderlich sind, bedarf seinerseits erst einer Begründung, und diese leistet der καὶ γάρ-Satz. Geradlinig geführt verliefe der Gedankengang so: jede Tugend fällt richtige Werturteile nach der Direktive der Phronesis. Den schärfsten Blick für die großen Werte hat die Hochsinnigkeit, die das μέγα schon im Namen trägt. Also sind ihr eigentlich alle Einzeltugenden zu subsumieren, die ihrerseits eine (normale) Urteilsfähigkeit haben. — Die Hochsinnigkeit gerät hier übrigens in die Nachbarschaft der Kalokagathie (EE 1248 b 11—37), was Ar. nicht in EE, wohl aber in EN ausdrücklich vermerkt (1124 a 4).

55,34 (32 a 32) „groß-klein". Auch 32 b 29. Wir haben hier dieselbe Abstraktheit wie im Tapferkeitskapitel (28 b 6; s. o. zu 28 b 4). Damit ist die richtige Mitte angedeutet. Zwischen groß und klein steht das Ausgeglichene, das ἴσον. Dieses zu finden ist die Leistung der Tugend. Nichts anderes meint Ar., wenn er hier sagt es sei lobenswert. Auf jeden Fall handelt es sich hier und 32 a 36 um einen auffallenden Reflex letzlich platonischer Ontologie in der aristotelischen Ethik. Man wird sich schwerlich Krämers Nachweis entziehen können, daß dies aus Π. τἀγαθοῦ stammt (a. O. 346. 350. 356 u. a.).

55,36 (32 a 34) „in Bezug". ἕξις περί wie διάθεσις περί (33 a 4) und im ersten Satz von De part. an. Daß τοιαῦτ' εἶναι ἡδέα verderbt ist, notiert Susemihl mit Recht. Unter den Verbesserungsvorschlägen sind am verkehrtesten jene die ἡδέα tilgen. Abstrus wiederum Apelt[2] 1902, 19 περὶ τὸ τοιαῦτ' εἶναι οἷα δεῖ. Hinnehmen muß man, wie so oft in EE, den großzügigen Gebrauch von τοιοῦτος. Aber warum sollen die ab a 32 ganz unbestimmt gelassenen ἀγαθά nicht auch als ἡδέα erscheinen? Bei der Charakterisierung des Großartigen sind z. B. μεσότης (= ἀρετή) und ἡδονή geradezu synonym (32 a 38). Auch an Stellen wie 28 b 18—22 darf man denken. Nur εἶναι ist schlechterdings unmöglich. Richards (bei Rackham) hat es mit Recht getilgt als aus der darüberstehenden Zeile stammend. Also: περὶ τὰ τοιαῦτα [εἶναι] ἡδέα. Jacksons ([7]1919, 147) δοκεῖ für διώκει in a 33 ist undiskutabel.

55,37 (32 a 35) „jede". ἡ περὶ ἕκαστον =' ἑκάστη (32 a 39; b 24). Beispiel für eine Einzeltugend: 30 a 31.

55,38 (32 a 36) „in dem Sinne". ἅπερ ist in diesem sorglosen Stil durchaus am Platz. Jacksons ([7]1919, 148) ᾗπερ ist unnötig. Der Satz ist fomuliert wie in der Tugenddefinition von EN: καὶ ᾧ, sc. λόγῳ ὁ φρόνιμος ὁρίσειε sc. τὸ μέσον (1107 a 1). — Weiterhin: ἡ ἀρετή ist nicht verderbt, wie Spengel und Rieckher meinten, sondern wieder ist neben den ἔχων die ἕξις gestellt, also ἡ φρόνησις (so auch Jackson[7] 1919, 148), die praktische Phronesis.

56,4 (32 a 39) „jede". Ar. hält also an dem Eingangsgedanken von der Ähnlichkeit der Erscheinungen weiterhin fest. Zuletzt 32 a 35—38. Erst 32 b 25 isoliert er die Hochsinnigkeit.

56,5 (32b 1) „nicht . . . anerkannt". Man muß 32b 1–2 im Ganzen interpretieren. Was sind τὰ παρὰ τὸν λόγον μεγάλα? Antwort: das Gegenteil von τὰ κατὰ τὸν λόγον. In der Tapferkeitsabhandlung hatte Ar. z. B. die echten von den falschen φοβερά genau geschieden. Der besonders wichtige Abschnitt III 1, 1229a 1–11 lehrt, daß es der rechte Logos ist, der den echten Wert anzeigt, in diesem Falle τὸ καλόν (29a 8). Nun heißt es 32b 1, die Tapferkeit lasse „Gefahren" geringschätzen. Das ist Brachylogie für κίνδυνοι, οἳ παρὰ λόγον μεγάλοι φαίνονται, denn der Tapfere schaut natürlich nicht schlechthin auf jede Gefahr von oben herab. Zur Begründung hätte Ar., auf 32a 32 rekurrierend, sagen können: ὅτι ὀρθῶς κρίνει. Statt dessen gibt er zwei Begründungen, die nicht sofort verständlich sind. 1) μέγα γὰρ οἴεται εἶναι τῶν αἰσχρῶν. Bonitz war schwerlich auf dem richtigen Weg, als er zu αἰσχρῶν bemerkte „fortasse de ignavis" (Index 22a 13). Er verstand also so wie Fritzsche: nam turpe esse existimat numerari inter ignavos. Fritzsche hat dann weiterhin statt εἶναι ein ὑπομεῖναί τι vermutet, es aber glücklicherweise nicht in den Text aufgenommen. Solomon (von Rackham übernommen) schlug unter Berufung auf 33a 30 vor μέγα γὰρ <ἡγεῖσθαι> οἴεται εἶναι τῶν αἰσχρῶν (ähnlich Jackson a. O. <οἴεσθαί τι> und übersetzt: for it (sc. bravery) considers it disgraceful to hold them great, versteht also τῶν αἰσχρῶν als Neutrum. Und soweit wenigstens hat er recht. Aber nichts in der Tapferkeitsabhandlung berechtigt uns zu der Annahme, die hohe Bewertung von Gefahren, die keine echten Gefahren sind, sei ein αἰσχρόν. Die ἄγνοια z. B., aus der heraus man zu falscher Einschätzung kommt, ist zwar ein Mangel, aber noch lange kein αἰσχρόν. Wir haben also wohl so zu versehen: die echte Gefahr, deren Bestehen καλόν ist, wird vom Tapferen keineswegs gering bewertet, sondern nur die unechte, denn der Tapfere hat nur ein Ziel, das αἰσχρόν zu vermeiden. Diesem Ziel gegenüber sinken Gefahren, die nach dem Urteil des rechten Logos nicht echt sind, zum Indifferenten herab. Also: μέγα γὰρ οἴεται εἶναι τὸ καλόν. Statt dessen sagt Ar., völlig gleichbedeutend, τὸ αἰσχρόν. Das αἰσχρόν, nämlich dessen Vermeidung, ist das Große, worauf der Tapfere schaut. Ebenso schaut der Hochsinnige nur auf die wirklich große Ehre, die ein absoluter Wert ist, während er Ehrungen, die vor dem Urteil des rechten Logos nicht bestehen könnten, gering schätzt (32b 14–21). — Daß übrigens zu οἴεται als Subjekt ὁ ἀνδρεῖος zu verstehen ist, ohne daß deswegen in der vorhergehenden Zeile ἀνδρεῖος zu schreiben ist (dies gegen Jackson a. O.), versteht sich bei dem ständigen Nebeneinander von ἕξις und ἔχων von selbst; nachher folgt ὁ σώφρων (32b 3) usw. Spengels (612) Klage über die nicht vorhandene Konzinnität ist gegenstandslos. Die 2. Begründung, καὶ πλῆθος οὐ πᾶν φοβερόν ist leichter zu verstehen. In einem Kapitel, wo dauernd von „groß" und „klein" die Rede ist, sollte man πλῆθος nicht durch πάθος ersetzen, wie Fritzsche. Auch Platon spricht z. B. einmal vom πλῆθος τῆς ἐλευθερίας (Rep. 563b 5). Es gibt das Furchtbare nicht in unbegrenzten Dimensionen. Einzelne Erscheinungsformen können also durchaus mit Herablassung betrachtet werden. Das Furchtbare, dem gegenüber sich die echte Tapferkeit zeigt, muß z. B. quantitativ (τοσαῦτα τῷ μεγέθει, 29b 13–21) so sein, daß es noch dem Menschenmaß entspricht.

56,15 (32b 7) „die gewöhnlichen Leute": οἱ τυγχάνοντες. Gewiß ist οἱ τυχόντες das Normale und es steht auch 32b 18. Aber man scheint doch, wenigstens im Nominativ, auch das Präsens gebraucht zu haben. In dem Traktat De Xenophane etc. (975a 10) sind οἱ τυγχάνοντες mit anerkannten σοφοί konfrontiert.

56,15 (32b 7) „Antiphon". Er hat die Rede 411 v. Chr. gehalten, Thucydides VIII 68, 2. Das einzelne bei F. Blass, Attische Beredsamkeit I 96—101. Man sollte darüber nicht die genau zu EE passende Szene aus dem platonischen Symposion vergessen (194b 6). Agathon: „Was denn, Sokrates, meinst du, ich sei dem Publikum schon so verfallen, daß ich nicht wüßte, daß, wer Vernunft hat, vor wenigen Verständigen mehr Angst fühlt als vor vielen Toren?" Sokrates: „Es wäre allerdings nicht schön von mir, traute ich dir so Ungebildetes zu. Ich weiß wohl, gerietest du an solche, die du für weise hältst, würdest du mehr auf die geben als auf die Vielen" (Übs. Snell).

56,25 (32b 16) „und das Ansehen": *καὶ δόξης*. Susemihl u. a. haben *καί* entfernt. Aber dann wäre zu fordern *<τῆς> τῶν πολλῶν δόξης*. Gemeint ist die *δόξα* (*τιμή* ist absichtlich vermieden), das Pseudo-Ansehen eben bei den Vielen. Jacksons (a. O. 149) *τὰ μάλιστα* für *τε μάλιστα* in b 15 ist ein arger Mißgriff. — Der Gedankengang des folgenden Abschnitts (32b 16—25) ist ziemlich locker gefügt. Aporie: Er ist auf Ehre aus — andererseits verachtet er das Ansehen bei der Menge. Lösung: Es ist eben ein Unterschied zwischen Ehre und Ehre. Die echte hängt nicht von der Menge ab, sondern ist ein absoluter Wert. Also kann er die exquisite Ehre erstreben und gleichzeitig zweitrangige Ehre geringschätzen. Diese Schlußfolgerung spricht Ar. aber nicht aus, sondern biegt am Schluß, bei der Charakterisierung der höchstrangigen Ehren, zurück auf das Hauptthema, das ihn von Anfang an beschäftigt hat, womit er dann 32b 25 einen leichten Übergang zum Neuen gewinnt.

56,35 (32b 22) „wenn sie". Anders ausgedrückt: ein *τίμιον* ist ohne Größe nicht denkbar. Der weitere Satz, „keine Tugend ohne Größe", kommt klarer heraus, wenn man die auf die Güterteilungen stärker als EE bedachte Große Ethik zu Rate zieht. 1183b 24: „Also ist auch die Tugend ein *τίμιον*". Man kann also in EE substituieren: „kein *τίμιον* ist ohne *μέγεθος*". Der Ausdruck *τιμὴ τιμία* wirkt hart, ist aber wohl bewußt gewählt. *τίμιον* bedeutet den höchsten Wert. MM 1183b 21: zum *τίμιον* gehören das Göttliche (Band 8, 189; 10, 1), das Höherwertige wie Seele, Geist, das Ältere (a. O. 10, 2), das Richtunggebende u. dgl. *τίμια γὰρ ἐφ' οἷς ἡ τιμή. τοῖς δὲ τοιούτοις πᾶσιν τιμὴ ἀκολουθεῖ. οὐκοῦν καὶ ἡ ἀρετὴ τίμιον.* Die Schlußfolgerung in EE (32b 23 *ὥστε καί*) ist also klar: Wenn *τίμιον* = *μέγα* und *ἀρετή* = *τίμιον*, dann *ἀρετή* = *μέγα*.

56,37 (32b 25) „gesagt". Jede Tugend könnte also als Hochsinnigkeit bezeichnet werden = jede Tugend wird von H. begleitet. Der Verweis geht also auf 32a 37 und 39f.

56.39 (32b 26) „spezielle": *μία τις*. In den Ethiken kenne ich diese Ausdrucksweise sonst nicht. Sehr häufig bei Platon. Wiederum fällt die pedantische Vollständigkeit auf, mit der eigens noch der *ἔχων* beigefügt ist.

57,2 (32b 28) „früher": *πρότερον*. Dieses Zitat ist, richtig verstanden, von großer Wichtigkeit. Zunächst gilt in vollem Umfang Susemihls (EE p. 159) Satz: mira tamen est haec citandi ratio, wozu er auf Bendixen[2] 1856, 571 A. 47 verweist. Sodann aber muß entschieden bestritten werden, gegen Susemihl, Solomon u. a., daß dieses Zitat auf 32b 10, also nur wenige Zeilen zurückgehe. Wie konnte man jemals in 32b 10 eine Diärese sehen? Auf eine solche aber wird durch *διωρίσθη* eindeutig verwiesen, genauso wie 28a 28. Dies wenigstens hat Solomon richtig gesehen und zum

Zwecke ein, freilich untaugliches, οὐ eingefügt (*τὰ μὲν τίμια τὰ δ'<οὔ>, ὡς διωρίσθη*). Es gibt aber weder in III 5 noch sonstwo vorher in EE eine Güterdiärese. Bevor wir weitergehen, wollen wir uns den Zusammenhang klarmachen, in dem der fragliche Verweis steht. Die bisherigen Gedankengänge schienen darauf geführt zu haben, daß es Hochsinnigkeit als selbständige Tugend gar nicht gibt. Demgegenüber versucht Ar. jetzt, die Hochsinnigkeit dennoch als spezielle Tugend zu konstituieren. Er tut es, indem er ihr Verhältnis zu den Gütern analysiert, zu den „großen und kleinen". Es lag nun eigentlich nahe, diese beiden allgemeinen und für die Erfassung der Lebenswirklichkeit wenig geeigneten Begriffe mit konkretem Gehalt zu erfüllen. Welche Güter sind das im einzelnen? Ar. gibt darauf keine konkrete Antwort, sondern verweist statt dessen den Hörer auf ein Werk, in dem die konkreten Dinge zu finden waren. Er sagt: „Ich habe früher eine Menge Güter klassifiziert, von den *τίμια* angefangen; das will ich jetzt nicht wiederholen. Alle diese Güter kommen für den Hochsinnigen in Frage, nur eben unter dem neuen Gesichtspunkt: groß-klein". Noch einmal also wird deutlich, daß die beiden 32b 10 aufgezählten Güter, Leben und Reichtum, unter keinen Umständen den ganzen Umfang möglicher *ἀγαθά* repräsentieren. Wo aber findet sich jene Klassifikation der Güter? Dies ist, wie ich denke, völlig klar, wenn man den beinahe wörtlich mit EE 32b 27 übereinstimmenden Anfang der Güterdiärese von MM I 2 liest: *ἔστι γὰρ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν τίμια, τὰ δ' ἐπαινετά, τὰ δὲ δυνάμεις* (1183b 30; es folgt die Aufzählung der einzelnen unter diese 3 Gruppen fallenden Güter). Ar. hat also in EE einfach die Gruppen 2 und 3 zusammengefaßt mit *τὰ δ' ὡς διωρίσθη πρότερον*. Daraus müßte man schließen, daß A. in EE die Große Ethik zitiert: „wie ich in meiner früheren Ethikfassung unterschieden habe". Da es aber niemals sonst vorkommt, daß Ar. in EN auf EE, MM verweist oder in EE auf MM, ist es unwahrscheinlich, daß wir hier die eine Ausnahme hätten. Sondern Ar. bezieht sich in EE genauso wie in MM (Band 8, 186–7) auf seine *Διαιρέσεις τῶν ἀγαθῶν*, deren zeitliche Priorität er uns in EE unmißverständlich mitteilt. Wir haben also einen Fall wie 20b 11, eine Schrift, die ein abgeschlossenes Nachschlagewerk ist. Siehe o. S. 242, wo auf meine Heidelberger Akademieabh. (1962) verwiesen ist.

57,5 (32b 30) „unter diesen". *τούτοις* wird wohl masc. sein; doch ist bei dem pronominalen Stil auch dieses Kapitels (24mal *οὗτος, τοιοῦτος*) das Neutrum nicht ausgeschlossen: „auf diesem Gebiet".

57.6 (32b 31) „vier". Diese Systematik – Aufzählung ohne Einbeziehung des Mesotesschemas – ist nur in EE, sachlich freilich auch in EN. – Jacksons (a. O. 150) Änderung an Typ 2 (*ἔστι δὲ μικρῶν εἶναι ἄξιον . .*, 32b 32) ist indiskutabel.

57,15 (32b 38) „unsinnig". *ἀνόητον* überrascht. In EN 1123b 2–4 kommt das klarer heraus, weil dort das Adjektiv auf den Menschen bezogen ist: Wer sich unangemessen einschätzt ist töricht, ohne Verstand (*ἠλίθιος, ἀνόητος*; Band 6, 373; 79, 9).

57,18 (32b 39) „Voraussetzungen". Der Kurzausdruck ist zu erklären durch 33a 14.

57.22 (33a 4) „Wahl": *αἵρεσις*. In EE beliebter Ausdruck, 16a 15; 49a 25. b 16. In EN nichts Vergleichbares, in MM dagegen *αἵρεσις τῶν ἀγαθῶν* (1190a 2); Plato, Phaedo 99b 1 *ἡ τοῦ βελτίστου αἵρεσις*.

57,23 (33a 5) „die beste“: *ἀρίστη διάθεσις*. Immer wieder in EE (s. 31a 37; b 24 und o. zu 28a 36). Das ist also die Definition der Hochsinnigkeit, der *ἕξις*. Darauf folgt, wie üblich, der *ἔχων*: „und dieses geben wir auch dem Hochsinnigen als Bestimmung“. Diese wäre also lauten *ἄριστα διακείμενος περὶ τιμῆς* usw. *αἵρεσιν*, und nicht *ἄριστα διακείμενος περὶ τὰ χρήματα*. Bonitzens Beispiele (Index 80b 8–13) zeigen, daß die Änderung in *τῷ μεγαλοψύχῳ* (Fritzsche, Susemihl) unerlaubt ist. Fritzsches <*τὰ*> *περί* hätte Susemihl nicht erwähnen sollen. – Unter dem „Nützlichen“ versteht man ungezwungen, nach 32b 10, den Reichtum und Spengels *χρήματα* ist überflüssig.

57,27 (33a 8) „auch“. Wegen 33a 4 *οὗτος μέσος*. Anders 33a 15, nämlich p. a. zu 31b 27.

57,29 (33a 9) „beschrieben“: *διεγράψαμεν*. Geht auf die Tabelle und Kurzbeschreibung von II 3 (1221a 10 + 31), eigentlich aber nur auf letztere und so habe ich auch das *ὥσπερ* nicht auf das Vorhergehende bezogen, also nicht „von den *ἐναντία*, wie wir sie beschrieben haben“.

57,29 (33a 10) „darauf bezieht“. *διάθεσις ἐπί τι*. Sehr selten; gleichbedeutend mit *περί* (a 12) S. o. zu 21b 26.

57,35 (33a 14) „daß man“. Gewiß müßte es eigentlich nach dem possess. Genetiv *μικροψύχου* weitergehen mit *τὸ μὴ ἀξιοῦν* usw., wie 32a 38. Trotzdem ist Fritzsches Glättung (*μικρόψυχος*) nicht erlaubt; vgl. Aristophanes, Lys. 661.

58,3 (33a 18) „Größe hat“. Da die Hochsinnigkeit in einem *μέγεθος* der Seele besteht (32a 29), kann Ar. sagen „er hat Größe“. Man braucht ihn also nicht wie Fritzsche = Rackham. und wie Susemihl gewaltsam von der Größe des Objektes sprechen zu lassen (*περὶ οὐδὲν ἔχον ὢν μέγεθος*).

58,7 (33a 21) „ihrer“. An Spengels, wie ich meine, unnötigem Einschub von *μικρῶν* hält auch noch Rackham fest. Man darf aber nicht übersehen, daß in diesem Kapitel von *ἄξιος, ἀξιοῦν, μέγα, μικρόν* so oft die Rede war, daß nun gegen Ende Brachylogie zu erwarten ist. Schon im vorhergehenden Satz war sie zu beobachten.

58,8 (33a 21) „weder“: *οὔτε*. Wir haben hier einen Satz vor uns vom Typus *οὔτε — καί* (sonst überwiegend *τε*), Kühner-Gerth 2, 291, 3a. Vor *καὶ ὁ αὐτός* (a 22) darf keine Interpunktion stehen. Durch diese Beiordnung kommt eine Steigerung heraus. „Normal“ wäre *οὐκ ἔστι δ'ἐναντίος οὔτε τῷ μεμπτὸς οὔτε τῷ ἀνόμοιος εἶναι τῷ μεγ.* Typus 3 und 4 des Viererschemas sind tadelnswert (32b 37. 39), Typus 1 natürlich nicht. Vielleicht aber ist Typus 2 tadelnswert? Dann hätten wir immerhin einen Gegensatz zu 1. Aber Ar. verneint es mit der Begründung, daß sein Verhalten *κατὰ λόγον* ist. Zu dem sinnlosen *μὴ* vor *μεμπτός* gibt Susemihl keine adnotatio; bei Bekker steht es nicht, auch kein Vermerk im Apparat.

58,9 (33a 22) „nämlich“. Wir haben hier den singulären und paradoxen Fall, daß der rechte Logos zwar einwirkt, das Ergebnis aber doch keine Tugend ist. Der „kleine Mann“, der kleiner Güter wert ist und sich entsprechend einschätzt, wäre genau das was in christlicher Ethik der Demütige ist. Aber Demut gibt es in der klassischen Ethik nicht und die Haltung des Typus 2 ist eigentlich *ταπεινότης*. Ar. mag aber immerhin an ihm, unausgesprochen, geschätzt haben, daß er nicht anfällig für Hybris ist. Er paßt, wenn auch auf niedriger Stufe, und daher eine Ethik nicht

interessierend, die noch so viel Konzeptionen der Adelsgesellschaft enthielt, doch immerhin in den Rahmen gemeingriechischer Vorstellungen von *μέτρον ἄριστον*. In der Tat skizziert Ar. gleich darauf einen solchen Typus (33a 28): ein Metöke, also nur kleiner Dinge wert, schätzt sich auch entsprechend ein und verzichtet auf ehrenvolle Ämter. Aber Ar. sagt uns nicht, wie man einen solchen Mann nennen könnte. Er sagt nur: *μικρόψυχος* würde man ihn nicht nennen; in EN wird er ihm das Prädikat *σώφρων* geben (1123b 5). — Ähnlich übrigens in EN IV 4, 1122a 27—29: kleines Vermögen, kleiner Aufwand — einen solchen Mann nennt man nicht *μεγαλοπρεπής*.

58,14 (33a 26) „hochangesehene": *κατὰ τιμήν*. Der Ausdruck bedeutet weder bona ob quae ad honores adspirare potest (Fritzsche) noch goods corresponding to his worth (Rackham), sondern *μεγάλα κατὰ τιμὴν ἀγαθά* sind die *ἔντιμα ἀγαθά* von 32b 35 und 33a 5.

58,15 (33a 26) „würde tun": *τί ἂν ἐποίει*, offenbar Emendation des trotz *εἴποι* (a 28) unmöglichen *εἴποι* durch den Verfasser der Renaissance-Übersetzung. Sie ist mit Recht jetzt allgemein angenommen. Man wundert sich nur, warum Susemihl im Apparat auf die beiden Parallelen aus EN VII aufmerksam macht, dagegen nicht auf die Hochsinnigkeitsabhandlung von EN selbst, wo dieselbe Frage im genau gleichen Zusammenhang gestellt wird: 1123b 12.

58,17 (33a 27) „entweder". Indem wir (s. o. zu 30a 21) mit Brachylogie rechnen, halte ich das Sätzchen, mit Solomon, ohne Korrekturen und ohne Annahme einer Lücke für verständlich, wenn man mit einem Teil der Hss liest *ἢ γὰρ μεγάλων ἀξιῶν χαῦνος ἦν ἢ ἐλαττόνων ἔτι*. Der Kuriosität halber seien aber die Interpretationen Fritzsches und Spengels notiert, letztere deshalb, weil bei Rackham falsch wiedergegeben. Nam si, magna postulans, arrogans sibi videbatur, quum erat magnis dignus, profecto (*ἦ*!) si aliquando, parvis dignus, aliquid postularet, multo magis arrogans sibi videretur (Fr.). *εἰ γὰρ ὁ μεγάλων ἀξιῶν* <*αὐτὸν ἀνάξιος ὢν*> *χαῦνος ἦν* <*ὁ μικρῶν ὢν ἄξιος μικρόψυχος αὐτῶν* (sic) *ἀξιώσει*>, *ἔτι ἐλαττόνων*.

Ich verstehe so: nach der in Kap. 5 gegebenen Begriffsbestimmung ist der Engsinnige großer Güter wert, hält sich aber nur kleiner Güter für wert. Frage: was würde er tun, wenn er *μικρῶν ἄξιος* wäre? Antwort: es gibt zwei Möglichkeiten: entweder hält er sich für wert *μεγάλων*; dann ist der = Typus 3 (*ἦν* ist „logisches" Impf. = er war nach unserer obigen Bestimmung . . .), also *χαῦνος*. [Oder er hält sich für *μικρῶν ἄξιος*. Diese Alternative kommt aber nach 33a 21—25 nicht in Frage, denn ein solcher Mensch ist ja gar kein echter Engsinniger, vielmehr potentiell hochsinnig; also bleibt als Alternative nur übrig:] er hält sich der Dinge für wert, die noch unter dem Niveau der *μικρά* liegen: *ἔτι ἐλαττόνων* (*αὐτὸν ἀξιοῖ*, EN 1123b 11). Damit fiele auch Rassows ([2]1861, 13) zögernder Vorschlag *εἰ γὰρ ὢν μεγάλων ἄξιος χαῦνος ἦν, τί ἔτι ἐλαττόνων*: Der Engsinnige der EE verletzt also das Maß nach oben und unten. Zugunsten der logischen Möglichkeit, daß nämlich der Engsinnige bei veränderter Grundposition — nicht mehr *μεγάλα*, sondern *μικρά* stehen ihm zu Gebote — das Gleichgewicht verlieren und nach oben und unten ins Extrem verfallen könnte, wird also die empirische Wahrscheinlichkeit, daß der *μικρόψυχος* — wie es im Namen liegt — immer nach abwärts orientiert ist, preisgegeben. — Zum Schluß sei noch bemerkt, daß an Kap. 5, wo die Beobachtungs- und Vergleichsbasis besonders breit ist, ganz kraß hervortritt, wie wenig im einzelnen Spengels These erprobt war, daß sein Eudemos sich an EN gehalten habe.

Kapitel 6

58,23 (33a 31) „der Großartige": ὁ μεγαλοπρεπής. Parallelen MM I 26: EN IV 4–6. Zur Begriffsgeschichte Band 6, 362–365. Zur Würdigung der vollen Darstellung und des soziologischen Aspekts von EN Band 8, 295. – MM und EE gehen in folgendem zusammen: 1) in der Dispositionsstelle 2) durch die ausdrücklich formulierte Definition 3) durch den Verweis auf metaphorischen Gebrauch 4) durch den Begriff σαλάκων 5) durch das Fehlen des βαναυσία-Begriffs 6) durch die fehlende Abhebung des Großzügigen vom Großartigen (vgl. EN 1122b 10–14) 7) durch die fehlende Beziehung auf das καλόν 8) durch die einfache Objektsbestimmung περὶ δαπάνην. – In folgendem steht EE allein: 1) die Systematik von „Übermaß-Untermaß" ist aufgegeben 2) das eine Extrem ist „anonym" 3) πρέπον und κατ' ἀξίαν werden ausdrücklich identifiziert 4) in die Definition ist das Lust-Moment aufgenommen 5) das rationale Element (ὡς ὁ λόγος) ist eingeführt 6) der Typus des Großtuerischen erfährt 33b 5 eine Einschränkung 7) das Geziemende besteht ἐν κόσμῳ 8) nirgends sonst finden sich als Beispiele die Hochzeit des Lieblings, die ἀγαθοδαιμονιασταί und Themistokles in Olympia 9) am Schluß ist ein ethik-indifferenter Typus eingeführt, wovon EN 1122a 27 als Reflex aufgefaßt werden kann.

58,23 (33a 31) „beliebigen". Ar. meint nicht etwa, daß sich die Großartigkeit etwa auch in tapferen Handlungen zeigen könne (vgl. EN 1119b 23–25). Wenn ich recht verstehe, denkt Ar. an das Kap. 5. Wie sich allen Ähnlichkeiten zum Trotz die Hochsinnigkeit als spezielle Tugend herausgestellt hatte, so bezieht sich „auch" die Gr. nicht auf beliebige Handlungen, nämlich im Umgang mit Geld (EN 1122a 21), sondern nur auf den Aufwand. – Wegen der Bestimmung ἕξις βελτίστη ist die altertümlichste Definition die in dem Platonscholion zu Rep. 486a 8 erhaltene und in MM fast wörtlich wiederkehrende (ἕξις βελτίστη περὶ δαπάνας Band 8, 106).

58,24 (33a 32) „Wahl". προαίρεσις ist hier nichts anderes als αἵρεσις. EE 1249a 24 περὶ τὰς πράξεις καὶ αἱρέσεις (vgl. auch 49b 16).

58,25 (33a 33) „metaphorisch". Ausführlich MM 1192b 13–17; als Beispiel gibt dort Ar.: „Wie er so dahinschritt, das war großartig". Auch hier also das Interesse am Ähnlichen, wie in EE III 5 und III 7, 1234a 13. Band 8, 298; 32, 12.

58,27 (33a 35) „Aufwendungen". ἀνάλωμα in den Ethiken nur hier.

58,28 (33a 36) „Wer. . ." Merkwürdigerweise legt Ar., im Gegensatz zu der Abundanz in Kap. 5, hier keinerlei Wert auf die Scheidung von ἕξις und ἔχων. Das Substantiv kommt nur ein einzigesmal, aber nicht mit dem ἔχων gekoppelt, vor (33a 33). Umgekehrt wird in MM ausschließlich mit der ἕξις operiert. In Kap. 6 wird übrigens auch nicht mehr der ausdrückliche Schluß von den falschen Extremen auf die richtige Mitte gezogen, was Ar. in Kap. 1–5 stricte durchgeführt hatte.

58,31 (33a 38) „Lust". S. o. zu 32a 34. Tugend hat es mit Lust und Unlust zu tun. Ferner spricht Ar., namentlich in EN (z. B. 1120a 26), wiederholt aus, es sei für jedes wertvolle Handeln charakteristisch, daß es von Lustempfindung begleitet werde. ἡ τοιαύτη ἡδονή ist die spezifisch zum Akte des richtigen Geld-aufwendens gehörige Lust. Es ist also nicht verwunderlich, wenn hier das Luststreben (ἐπί, wie so oft, final) in die Definition aufgenommen ist – in dieser Form allerdings singulär.

58,32 (33a 39) „taktlos". Das Gegenteil ist ἐμμελής, das Ar. in allen drei Ethiken und auch sonst oft gebraucht. παρὰ μέλος dagegen nur hier und an der entsprechenden Stelle von EN (1122b 22). Es ist wohl ein platonic touch. Burnet zu EN 1122a 36.

58,34 (33b 1) „großtuerisch": σαλάκων. Zur Wortbezeugung Band 8, 295; 32, 2.

58,36 (33b 2) „Liebling": ἀγαπητός. Trotz 33b 10 (ἐρώμενον), und obwohl z. B. Sokrates sowohl ἐραστής als auch ἀγαπητός ist (Alcib. I 131e 3), wird hier doch wohl das berühmte μοῦνος ἐὼν ἀγαπητός Homers, vom Sohne gesagt (Od. 2, 365), nachwirken. Singulär in den Ethiken. Das Beispiel ist übrigens durch οἷον hart eingeführt, denn man erwartet eines für den Großtuerischen. In Wirklichkeit gibt Ar. Beispiele für alle drei Typen. Das zweite Beispiel, die ἀγαθοδαιμονιασταί, ist nicht völlig zu klären. Auch die κακοδαιμονισταί des Lysias (fr. 53 Th) helfen nicht weiter; vgl. E. R. Dodds, The Greeks and the irrational, Berkeley 1959, 188. Sicher ist aus dem Zusammenhang nur, daß dies Leute sind, bei deren Bewirtung nur ein bescheidener Aufwand geziemend ist. In EN 1122b 22 stehen dafür die ἐρανισταί, und dies ist klar. Wenn einer bei sich Gäste versammelt zu einem Mahl, zu dem jeder einen gleichen Beitrag leistet, so ist es unziemlich, wenn der Hausherr durch die Größe seines eigenen Beitrags die anderen übertrumpfen möchte. – Meine Übersetzung „Temperenzler" beruht auf Hesychs ὀλιγοποτοῦντες und RE Suppl. III 59. Es handelt sich aber nicht um Gesundheitsfanatiker, sondern um Kultgenossen. Das rhodische Ehrendekret aus römischer Zeit gibt keinen Aufschluß außer der Schreibung – δαιμονιασταί. Rhodos hat wohl Hall 1959, 199 zu der Vermutung veranlaßt „private joke πρὸς Εὔδημον?"

58,39 (33b 5) „wie zu einer Hochzeit": ἐκείνως (wie 36b 21; 38b 34). Repräsentativer Fall für den Stilunterschied zwischen EE und EN. Dem τοιούτους δεχόμενος ἐκείνως entspricht in EN 1122b 22 ἐρανιστὰς ἑστιῶν γαμικῶς.

59,1 (33b 5) „außer". Es gibt also offenbar (nur in EE) bei der σαλακωνεία einen Sonderfall, eine entschuldbare Verletzung des Geziemenden, wenn das Ziel δόξα ist, natürlich nicht der Pseudo-Ruhm, den der Protz haben möchte, sondern echtes Ansehen bei den Mitbürgern oder wenn der Aufwendende so hoch gestellt ist, daß man ihm eine gewisse Überdehnung des πρέπον nachsieht (συγχωρεῖν sagt Plutarch, s. u. zu 33b 11). Kimon, weil aus hohem Adel, durfte das πρέπον dehnen, Themistokles nicht. Wie das was bei solchem Handeln herauskommt zu bewerten wäre, sagt Ar. nicht. Er hat aber das Problem gesehen, daß manchmal das eine Extrem näher an der Mitte liegt. Wahrscheinlich hätte er, im Sinne von 33a 17, gesagt, dieser Typ sei zwar nicht der μέσος, aber auch nicht πάμπαν ψεκτός. Per silentium ergibt sich, daß natürlich der echte σαλάκων tadelnswert ist.

59,4 (33b 7) „da nichts". Der Schluß vom Negativen her findet sich oft bei Ar. Das Fehlerhafte war eben leichter zu beobachten.

59,5 (33b 8) „Es muß sich aber" usw. Im folgenden liegt eine Korruptel vor, die nicht zu heilen ist. Die Diskussion der einzelnen Verbesserungsvorschläge lohnt nicht. Mit Sicherheit läßt sich erkennen, daß in 33b 8–10 jene fast in allen Tugendbeschreibungen der Ethiken auftretenden Modalitäten vorgeführt werden sollten, die z. B. für den Großartigen in EN lauten: πρέπον πρὸς αὐτόν, ἐν ᾧ, περὶ ὅ (1122a 26) und ὡς (1122a 34). Das πρὸς αὐτόν (= αὐτῷ) und das περὶ ὅ steht auch in EE. Da

aber Ar. keine Systematik kennt weder in Bezug auf die Zahl noch die Reihenfolge der Modalitäten, bleiben die Ergänzungen in EE notgedrungen unverbindlich. Daß die Wortfolge *καὶ γὰρ τοῦ πρέποντος κατ' ἀξίαν καὶ πρέπον* keinen Sinn ergibt, darf als zugestanden gelten. Was ich aus diesen Worten herausholen zu können glaube, klingt nach 33b 7 pedantisch, ist aber bei der Formung dieses Kapitels wohl hinzunehmen. Ich lese also *δεῖ δὲ ‹τὸ› πρέπον εἶναι καὶ ‹ἐν ᾧ καὶ ὡς› [γὰρ], τοῦ πρέποντος κατ' ἀξίαν ‹ὄντος›, [καὶ πρέπον] καὶ περὶ ὅ* . . .

59,9 (33b 10) „Lieblings": *ἐρωμένου*. Obwohl *ἐρώμενος* nicht unbedingt gleich *παιδικά* sein muß — es gibt auch eine *γυνὴ ἐρωμένη* und das *ἐρώμενον* des Lambda der Metaphysik — wird man doch nicht anzunehmen haben, daß hier, wie 33b 2, die Hochzeit des einzigen, geliebten Sohnes gemeint ist. Das Fehlen des Artikels spricht jedenfalls nicht dafür. Für Ar. ist der platonische Eros kein erhabenes, pädagogisches Mysterium mehr, aber er ignoriert ihn auch nicht als Verirrung (s. Walzer 241). So kann er hier sehr wohl, ohne pikanten Nebenton, einen geliebten Jüngling verheiratet werden lassen.

59,11 (33b 11) „Quantität": *ἐπὶ τοσοῦτον*. Ein schwieriger Satz. *ἐπί* verstehe ich wie 33a 38. Aus dem folgenden Beispiel dürfte sich folgender Sinn ergeben: das *πρέπον* hat auch einen Bezug zur Person des Aufwendenden (vgl. EN 1122b 23–26). Wenn er seinen Aufwand bis zu bedeutenden Summen oder zu exquisiten Qualitäten steigert, dann muß man sich fragen, ob das in Proportion steht zu der Bedeutung des Mannes selbst. Diese Frage hat man sich offenbar bei Themistokles gestellt (s. auch o. zu 33b 5). Plutarch, Them. 5: „Sein Auftreten in Olympia, wo er mit Kimon rivalisierend Gastmähler veranstaltete und Bankette in Prunkzelten und sonstiges glanzvolles Treiben, fand nicht die Billigung der Griechen. Dem Kimon, bei seiner Jugend und vornehmen Abstammung, meinten sie (*ᾤοντο*) solches zugestehen zu sollen; Themistokles aber, damals noch wenig bekannt, sondern als Mann betrachtet, der sich ohne die nötigen Voraussetzungen und wider die Angemessenheit (*ἐξ οὐχ ὑπαρχόντων καὶ παρ' ἀξίαν*) auffällig machte, zog sich den Vorwurf der Aufschneiderei zu." — Völlig verfehlt wiederum Apelts (²1902, 20) *εἰ πρέπει τοσοῦτον* für *εἴπερ ἐπὶ τοσοῦτον*, welches er übersetzt: „sofern sich so viel oder so Geartetes geziemt".

59,12 (33b 11) „mancher". Weglassung eines *τις* oder dgl. bei der 3. Sing. häufig bei Ar., s. Burnet zu EN 1164b 15. Richtig auch Jackson⁷ 1919, 151.

59,16 (33b 14) „zu keinem". Die Entfernung des sinnlosen *ὅ* — vielleicht Dittographie des anlautenden *O* von *ΟΥΔΕΙΣ*, in P^b zu *ἅ* verschlimmert — hat sich allgemein durchgesetzt, desgleichen die Emendation des folgenden, ebenfalls sinnlosen Satzes durch Casaubonus. Mit Hilfe dieses emendierten Satzes wird der vorhergehende erst verständlich. Schon im Kapitel über die Hochsinnigkeit hatte Ar. einen Typus betrachtet, der außerhalb des Dreierschemas steht, nämlich Nr. 2. Da es für diesen kein *μέγα* gibt, kann er auch nicht *μέσος* sein, er ist aber auch nicht *ψεκτός* (33a 17). Er ist auf jeden Fall harmlos. Ähnliches gilt in Kap. 6 für den der dem *σαλάκων* „ähnlich" ist, vgl. zu 30b 5. Ebenso steht es mit dem der eine *ἀρετή*, bzw. *κακία περὶ τὰ χρήματα* (EN 1120a 7, im Kap. über die Großzügigkeit) deshalb nicht haben kann, weil er keine *χρήματα* hat; er kann weder großzügig noch das Gegenteil sein (EE). Und ebenso also steht außerhalb des Dreierschemas, wer sich genauso wie Typus 2 bei der Hochsinnigkeit, nur *ἐν μικροῖς* (EN 1122a 27) bewegen,

sich infolge des Fehlens der materiellen Voraussetzungen zum *πρέπον* weder in richtiger noch in falscher Weise verhalten kann. Anders gesagt: sowohl bei der Großzügigkeit (in EE, EN), wie bei der Hochsinnigkeit (in EE), wie bei der Großartigkeit (in EE, EN) führt Ar. für einen kurzen Augenblick den Armen in seine Ethik ein, aber nur um ihn aus ihr auszuschließen; denn das Handeln des Armen ist jenseits jenes Bezirks, in dem, letztlich nach aristokratischen Maßstäben, gelobt und getadelt wird. — Zur Erklärung des Satzes 33b 13 ist nur noch beizufügen, daß *κατ' ἀξίαν* nach EE = *πρέπον* ist und daß es also, gemäß dem *ὡσαύτως* des folgenden Satzes, auch im Rahmen der Großartigkeit eine Erscheinung gibt, die weder bei der Mitte noch bei den Extremen unterzubringen ist. Bei der Großzügigkeit ist nur ein Extrem genannt, aus begreiflichem Grunde; *τούτων* aber geht offenbar auf Mitte und b e i d e Extreme.

Kapitel 7

59,19 (33b 16) „die übrigen". Parallelen (hier nur die Hauptlinien; das einzelne suo loco). EE III 7: MM I 27—32; I 34, 1197b 36—1198a 9: EE II 3 (1221a 1. 3. 6. 7. 8); EE II 3 (1221a 24. 26. 27. 38): EN II 7, 11—15: EN IV 12—15: EN VI 13, 1144b 1—1145 a 2. Eine gründliche Analyse aller Aspekte der aristotelischen Pathos-Lehre, vor allem in Rhet., Poetik und Ethik, aber auch in der Logik (z. B. Cat. 8), ist ein großes Desiderat der Wissenschaft. Schon J. Bernays hatte in seiner berühmten Abhandlung „Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Ar. über Wirkung der Tragödie", Breslau 1857, 194, gefordert, „die mannigfachen Bezüge von *πάθος* zu seinen vielen anderen Correlaten . . . genau festzustellen" und selbst (ebd.) einen in vielen glücklichen Anfang gemacht. Für die Tugendlehre ist die Abgrenzung von *πάθος* und *λόγος*, sowie die damit zusammenhängende Lehre von den natürlichen Tugenden, bzw. potentiellen Tugenden, von fundamentaler Bedeutung. Die Untersuchung z. B. von MM II 7 (Band 8, 412—418) hat dies erneut, wie ich meine, hervortreten lassen.

Was nun EE III 7 betrifft, so muß ich auf die ausführliche Behandlung von MM I 27 in Band 8, 298—302 verweisen. Entscheidend ist, daß Ar. in MM und EE die „Quelle" für seine Pathos-Lehre selbst unmißverständlich bloßlegt. Es sind seine „Diaireseis", die früher sind als die Ethik (s. o. zu 32b 28), deren Abteilung „Über die Güter" er in MM und EE benützt hat (Band 8, 185—188 und o. zu 32b 28) und deren Abteilung „Über die Affektionen" er sowohl in EE II 2, 1220 b 11 (*ἡ διαίρεσις τῶν παθημάτων ἐν τοῖς ἀπηλλαγμένοις λόγοις*) und in EE II 4 (21b 34 *ἐκ τῶν διαιρέσεων τῶν περὶ τὰ πάθη*) und in EE III 7 (s. u. zu 34a 26), aber auch in MM und EN verwendet, wie die im SB Heid. 1962 notierten sprachlichen Übereinstimmungen zeigten. Daß auf diesem Gebiet, aber auch in Bezug auf die *μεσότης*-Lehre letzlich die Positionen von *Π. τἀγαθοῦ* aufscheinen, hat Kraemer 1959 in seinem kühnen, schon wiederholt hier genannten Buch mit einem hohen Grad von Überzeugungskraft gezeigt. Ar. beginnt also nicht more Theophrasteo mit empiriegeladenen pointillistischen Abschilderungen des Lebens auf der athenischen Agora (daß das Ziel der „Charaktere" eine Polemik gegen die auf Ethik versessenen hellenistischen Philosophenschüler sei, wie P. Steinmetz in den Annales Saravienses VIII 1959, 209—246 meint, ist ein unbegreiflicher Irrtum), sondern ist in seinen Anfängen bewegt von

dem klassifikatorischen Bedürfnis des Logikers. Er macht Begriffsstudien, die ihm für die Folgezeit geradezu als Handbücher dienen, macht also die empirisch gegebenen Phänomene durch logische Schemata überschaubar, unbekümmert darum daß das „Leben" zunächst darunter verschwand. Das ist das Stadium, das dann durch MM und EE repräsentiert wird. Auch in EN ist das logische Gerüst da — wie könnte es anders sein —, aber nun zeigt sich die volle Meisterschaft, auch die sprachliche, die das zuvor Abstrahierte mit einer Fülle von „Realität" umkleidet und dabei, z. B. im Porträt des Hochsinnigen, schon theophrastischen „Naturalismus" offenbart.

Indem ich das in Band 8, a. O. Dargestellte als bekannt voraussetze, beschränke ich mich im folgenden auf die Herausarbeitung der Eigentümlichkeiten von EE.

59,21 (33b 18) „Affektlebens". Bei den folgenden 6 Mitten (wegen der verschiedenartigen Bewertung in den Ethiken seien sie „kontroverse Mitten" genannt, obwohl Ar. eine direkte Diskussion darüber nicht führt) beschreibe ich vorwiegend nur den Tatbestand. 1) MM = Stob. hat dieselben 6 Verhaltensweisen wie EE, ohne Einführungssatz, wie es ihrem reihenden Stil entspricht. Aber am Schluß (1193a 36—38) wird von allen 6 implicite gesagt, sie seien keine Tugenden (Band 8, 300); bestehen bleibt nur, daß sie lobenswerte Mitten sind (= EE), d. h. MM und EE stimmen wiederum in einem hochbedeutsamen Punkte, nämlich in der säuberlichen Abtrennung der 6 Mitten von den vorausgegangenen Volltugenden überein. 2) In EE haben wir die Darstellungen A, B, C. In der Tabelle von II 3 (A) sind 5 von den 6 kontr. Mitten (die Gewandheit fehlt) nach einem nicht erkennbaren Anordnungsverfahren unter die echten Tugenden gemischt. Wir hatten lediglich o. S. 247 vermutet, daß die Abfolge Scham-Besonnenheit und Empörung-Gerechtigkeit mit dem naturhaften Charakter von Scham und Empörung (34a 31—32) zu tun haben könnte. Am Schluß der Tabelle (21a 13) wird alles in ihr Enthaltene als *πάθος* bezeichnet. Da aber die folgende Kurzdarstellung (B) nur Übermaß und Untermaß vorführt, liegt der Schluß nahe, daß mit den *πάθη* nur die Extreme gemeint sind. In der Kurzdarstellung finden sich, in der Anordnung von der Tabelle abweichend, aber wiederum in die zu den echten Tugenden gehörenden Extreme hineingemischt, die Extreme zu 4 der kontr. Mitten (Scham und Gewandtheit fehlen). Weder Tabelle noch Kurzdarstellung zeigen also die säuberliche Trennung der Pathos-Gruppe von dem übrigen Komplex. In der Hauptdarstellung von III 7 dagegen (C) sind die 6 wie in MM als Sonderkomplex behandelt und wie in MM am Schluß als Nicht-Tugenden qualifiziert. 3) In EN ist das Bild komplizierter. Wir haben eine Kurzdarstellung in II 7 (A) und die volle Darstellung in IV 12—15 (B). In A, das vermutlich einem zwischen EE und EN liegenden Stadium angehört, sind, ohne Begründung, von den 6 kontr. Mitten 3 unter die Tugenden (daß sie Tugenden sind, beweist 1108a 30—31) aufgenommen und zwar als Sondereinheit, als gesellschaftliche Tugenden (Aufrichtigkeit, Gewandtheit, Freundschaftlichkeit). Sodann aber folgt der Satz, der A zu MM und EE stellt: *εἰσὶν δὲ καὶ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ἐν τοῖς περὶ τὰ πάθη μεσότητες* (1108a 30) und darauf folgen als gegenüber MM und EE dezimierte Gruppe *αἰδώς* und *νέμεσις*, während die *σεμνότης* in EN überhaupt spurlos verschwunden ist. Die Behandlung wird rasch abgebrochen mit einem Verweis auf „anderswo" (1108b 7), was nach EE 34a 28 auf das Thema der natürlichen Tugenden gehen könnte. In B wiederholt sich die Sonderstellung der oben genannten drei gesellschaftlichen Tugenden (IV 12—14); als Rest

von den 6 kontr. Mitten bleibt — ohne Erwähnung der Extreme — die *αἰδώς* (IV 15): *περὶ δὲ αἰδοῦς ὥς τινος ἀρετῆς οὐ προσήκει λέγειν· πάθει γὰρ μᾶλλον ἔοικεν ἢ ἕξει.*

Das Ergebnis ist also, daß von den 6, MM und EE gemeinsamen, Mitten in EN drei aufgehöht werden zu Tugenden, während von den restlichen drei die „Würde" ganz verschwindet, „Scheu" und „Empörung" in A so behandelt werden wie in MM und EE, in B aber auch die „Empörung" noch verschwindet und nur die „Scheu" als *πάθος* (dies ist sie auch in MM, EE) übrig bleibt. Die Erklärung dieses Befunds ist, wie schon gesagt, nur von einer Interpretation der gesamten Pathos-Lehre zu erwarten.

Der nur in EE (C) sich findende Ausdruck *μεσότητες παθητικαί*, die erst dann zu Tugenden werden, wenn die Prohairesis hinzutritt, entspricht vollkommen dem aristotelischen Sprachgebrauch. Er ist identisch mit dem von EN (A), s. o., und wir finden ihn auch in der Politik. Es sei, so heißt es dort (I 5, 1254 b 8), ein naturgemäßer und nützlicher Zustand für den Körper, daß er von der Seele beherrscht wird, und für das *παθητικὸν μόριον*, daß es dem Logos-Element untertan ist. Was in EE III 7 beschrieben wird, sind also lauter Vorgänge im *παθητικὸν μόριον*, der Seele natürlich, denn, so hatte es wohl schon in den *Διαιρέσεις* geheißen, in der Seele gibt es drei Phänomene, *πάθη*, *δυνάμεις*, *ἕξεις* (MM 1186 a 11 = EE 1220 b 11 = EN 1105 b 20). Die Frage jedoch, inwiefern gerade diese 6 Mitten *πάθη* sind und wo bei jeder einzelnen im besonderen das Pathos-Element steckt, ist nicht leicht zu beantworten. Warum sind z. B. gewisse *πάθη* der Liste, die wir in MM I 7, 1186 a 12—13; EE II 2, 1220 b 12 und, übereinstimmend damit, aber erweitert in EN II 4, 1105 b 21—23 lesen, hier in EE nicht vorhanden? Zum Beispiel der *ἔλεος*? Und wem wäre sofort plausibel, daß die Aufrichtigkeit ein *πάθος* ist oder gar die Gewandtheit, wo doch die Intelligenzleistung im Vordergrund zu stehen scheint? Zwar scheint die Aussage des Ar. selbst, sie seien *πάθη*, weil ihnen die Prohairesis fehlt, klar zu sein. Aber es gibt ja im Bereich des Handelns noch genug Erscheinungen, wo die echte Entscheidung fehlt und die doch nicht als *πάθη* bezeichnet werden können. Ebenso scheint die Aussage: *πάθη = οἷς ἕπεται λύπη καὶ ἡδονή* (Rhet. 1378 a 20; MM 1186 a 13; EE 1220 b 13; EN 1105 b 23) klar zu sein. Aber Lust und Unlust sind genauso eng auch mit den Tugenden verbunden, besonders in EE. Und sind damit eindeutig Lustempfindungen in der Seele des Pathos-Trägers oder dessen Partners gemeint — oder beides? Jedenfalls sind Prohairesis und Lust-Unlust (auch EN IV 12—14) sehr weite Bestimmungen und man versteht einigermaßen, warum Ar. die Pathos-Lehre nicht völlig bewältigt hat. — In der Übersetzung ist „Affekt" nur Notbehelf. — In der folgenden Besprechung der 6 Mitten ist das zu EE II 3 (A, B) Notierte nicht wiederholt. Außderdem behandle ich wegen der Kürze der Abschnitte unter einem Stichwort jeweils das Ganze, mit Ausnahme des auffallend umfangreichen letzten. Und schließlich sei noch bemerkt, daß die 6 Mitten im Stil von MM beschrieben sind.

59,22 (33 b 18) „der Mißgünstige". Grundlegend über die Nemesis-Gruppe und ihre Variationen noch immer Arnim[4] 1927, 27, 76—94. Hier, wie in MM, Rhet. II 9, EN (A), und weiter unten beim „Gewandten" tritt das Stichwort Lust-Unlust deutlich hervor. Auf die Einzelheiten von Rhet. II 9, wo die *νέμεσις* vom *ἔλεος* abgehoben ist, gehe ich nicht ein. Arnim hat a. O. 82 eine Reihe von Eingriffen in den Text für notwendig gehalten, so gleich b 19 *καθ' ἃ* (sc. *πάθη*) *γὰρ* <*αἱ*> *ἕξεις λέγονται.* Was

dies bedeuten soll, wüßte man gerne; der Satz ist frei konstruiert und ohne Änderung (s. Übs.) verständlich, zum Ausdruck vgl. 20a 8. 9. 16. Für das Substantiv *ἐπιχαιρεκακία* verzeichnet der Liddell-Scott sonst nur späte Belege. Warum Ar. hier das Substantiv, in EE (B) nicht einmal das Adjektiv wagt, wo er doch das Adjektiv in III 7 gebraucht und das Subst. in MM und EN (A), kann man nur mit seiner in solchen Dingen bekannten Unsystematik erklären. Das zweimalige *ἐπί* c. acc. (b 21. 22) wird von keinem Herausgeber, auch von Arnim nicht, geduldet. Jedoch genügt *διάθεσις ἐπὶ τό* = *περὶ τό* in 33a 10. 12 zur Rechtfertigung der Hss. *ἐπὶ τὸ αὐτό* aber bedeutet: im Bereich von Glück und Unglück. Unmöglich Apelt [2]1902, 20 *ἐπί τι, αὐτό* ... — Über die Göttin Nemesis orientiert umfassend H. Herter in der RE (1935, 1228f.). In der Rhetorik (II 9, 1386b 13) drückt sich Ar. etwas anders aus: man müsse sich über die entrüsten, welche, ohne es zu verdienen, glücklich sind; *ἄδικον γὰρ τὸ παρὰ τὴν ἀξίαν γιγνόμενον, διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν*. Das paßt gut zu EE. Nemesis ist dort für Ar. die Göttin, die über die richtige Verteilung wacht. Sie entrüstet sich und bestraft — so dürfen wir ergänzen — die Verletzung der iustitia distributiva; denn es ist allgemeine Anschauung, daß die Verteilungen *κατ' ἀξίαν* vor sich gehen müssen (EN V 6. 1131 a 26). Diese Nemesis scheint mir aufs engste mit dem oft verkannten „Neid" der Götter, z. B. Herodots verwandt zu sein. Denn Herodot und andere können nicht meinen, daß die Götter, wenn sie ungebührliches Glück sehen, vor „Neid" gelb werden, nämlich darüber, daß nicht sie dieses Glück haben — als ob sie den Reichtum des Kroisos nötig hätten —, sondern sie entrüsten sich über die Maßverletzung und strafen sie. — Aus den Worten des Ar. wird auch klar, warum diese *νέμεσις* als Affekt zur Tugend gerade der Gerechtigkeit beiträgt (34a 31). Ob allerdings deshalb in EN (A) auf die *νέμεσις* sofort die Ankündigung des Themas „Gerechtigkeit" folgt (1108b 8), kann man nur vermuten.

59,32 (33b 26) „Echte Scheu": *αἰδώς*. Parallelen und Gesamtwürdigung in Band 8, 305–306. Das Schema „alles-nichts" ist auch sonst in III 7 stark vertreten. Wir hatten es schon in EE (B) — wo die Gruppe „Scheu" bekanntlich fehlt, beobachtet. Außerdem findet es sich in EN (A), 1108a 34; als Nachklang auch sonst in EN, in anderen Zusammenhang, nämlich am Anfang von IV 12. Auch die *ἀπάθεια* von Rhet. II 6, 1383b 16 dürfte ein Reflex sein. In EN (B) = IV 15 kann sich das Schema deshalb nicht finden, weil die Extreme ja ausgeklammert sind. Am durchschlagendsten ist es aber in MM I 29. Dieses Schlichte wird direkt aus den *Διαιρέσεις* stammen. Übrigens sind MM und EE auch durch den Terminus *κατάπληξις* verbunden, der nur hier vorzukommen, sonst aber im Griechischen den Sinn von *ἔκπληξις* zu haben scheint.

59,36 (33b 29) „Freundschaftlichkeit": *φιλία*. Parallelen und Abhebung von MM, EN in Band 8, 308–309. Wieder beruht EE auf dem diäretischen Schema „alles-nichts", das auch in EN (A) durchscheint und, stilistisch allerdings verschönt, anfänglich in EN (B). Diärese haben wir auch in MM und EE (B), nur lautet sie dort „mehr-weniger". Nur MM und EE (B) nennen den Vertreter des einen Extrems *ἀπεχθητικός*; nur MM und EE (C) haben dazu als Substantiv *ἔχθρα* (in der Tabelle *ἀπέχθεια*). Damit ist klar, daß auch die zugehörige *φιλία* ein Pathos ist (Freundlichkeit, Freundschaftlichkeit) und nicht das äußerst differenzierte soziologische Phänomen von EN VIII. IX. In Rhet. II 4, wo begreiflicherweise die Frage nach den Personen dominiert, mit denen man sich befreundet, sagt Ar. fast immer *φιλεῖν*

— *μισεῖν*. Diese beiden *πάθη* stehen auch in der Reihe von EN 1105b 22. In EN (B) aber können wir, ein einzigesmal nur, beobachten, wie Ar. das Pathos *φιλία* ummodelt zur Tugend. Auf dieser Stufe einer gesteigerten Wortempfindlichkeit wußte Ar., daß ein und derselbe Name nicht gut die Inhalte von EN IV 12 und VIII. IX decken konnte. Die Freundschaft der späteren Bücher ist soziale Erscheinung, aber auch etwas Exklusives, im Idealfall die Beziehung von zweien, nicht *πολυφιλία*, und auf jeden Fall die Beziehung zu wertvollen Menschen; ja sogar die Möglichkeit, daß nur eine Person im Spiele ist, wird diskutiert, die *φιλαυτία*. Die Hochform in den späteren Büchern erfaßt den ganzen Menschen. Sie enthält also auch ein Affektelement, das Ar. mit *στέργειν* ausdrückt. Aber dadurch wird diese *φιλία* nicht zum Pathos. Im scharfen Gegensatz dazu ist die Freundschaftlichkeit von EN IV „ohne Pathos" (1126b 22). Sie setzt nicht liebevolle Befreundung mit dem Partner voraus und ist alles andere als auf einen oder wenige Partner beschränkt. „Sein Verhalten wird gleich sein, ob es sich nun um Bekannte oder Unbekannte, um Vertraute oder Nichtvertraute handelt" (1126b 25). Dieses Verhalten ist für Ar. jetzt de facto „anonym" (1126b 19; 27a 7. 12) und den Namen *φιλία* gebraucht er nur mit ausdrücklichem Vorbehalt (1126b 20). Indem es also in EN IV das *πάθος* wegnimmt, kann er eine „Tugend" des geselligen Verkehrs ansetzen (Band 6, 309; 34, 3). Der Gedanke, daß diese Freundlichkeit die natürliche Vorstufe zur Tugend sein könnte, ist aufgegeben. — Zum Vokabular. *ὁμιλεῖν πρός* wie EN 1173b 33 und Plato, Gorg. 513d 3; Rep. 605b 1 (*πρὸς ἡδονήν, πρὸς τὸ βέλτιστον*). *ἀντικρούειν* in den Ethiken nur hier.

60,3 (33b 34) „Würde": *σεμνότης*. Parallelen und Erklärungen in Band 8, 303—305. Der Typus nur in MM, EE. In beiden wieder das diäretische Schema „alles-nichts", in EE (B) „mehr-weniger". Der Unterwürfige ist in EN (B) zur *φιλία* gezogen, an die Stelle des Schmeichlers von MM, EE. Aber warum ist gerade dies würdevolle Verhalten ein Pathos? Einen Fingerzeig gibt vielleicht *καταφρονητικός*, womit EE allein steht. Ar. rechnet in Rhetorik und Ethik mit einem Typus, dessen verschiedene Varianten man unter den Oberbegriff „Verlangen nach Überlegenheit" bringen könnte. Dieses kann begründet und unbegründet, also lobens- oder tadelnswert sein. Beim Hochsinnigen z. B. ist es begründet und in gewisser Weise bei jeder Tugend (32a 39). Wenn nun der Selbstgefällige ein „Verächter" ist, so dürfen wir schließen, daß der Würdevolle auch einer ist, aber — und das ist das Entscheidende — nicht grundsätzlich, sondern da wo es am Platze ist (*τὰ μέν — τὰ δὲ μή*). Die *καταφρόνησις* aber ist ein Pathos, wie Rhet. II 11 eindeutig zeigt (1388b 22—28); sie gehört zum *ζῆλος*, der innerhalb der Ethiken allein in der Reihe von 1105b 23 erscheint, in Rhet. II 11 aber eingehend betrachtet wird. Der Würdevolle hat also insofern eine lobenswerte „Pathos-Mitte", als er seinen naturgewachsenen Wunsch nach Überlegenheit nicht in verletzender Weise durchsetzt. — Aus der Lesung *ἀκαταφρονητικός* des Codex Victori hat man schon früh ein *ἀλλὰ καταφρ.* herausgeholt; zu Unrecht, denn zu verstehen ist *ὁ ἐν τῷ μηδὲν πρὸς ἕτερον ζῆν καταφρονητικός*. Das ist die speziell für den Selbstgefälligen charakteristische Variante der Verachtung, neben der es auch noch andere gibt, z. B. die auf der Hochsinnigkeit beruhende (Rhet. II 11, 1388b 2) oder auf adeliger Abstammung (Rhet. II 15, 1390b 19) oder auf ironischem Wesen (Rhet. II 2, 1379b 31). — In 33b 36 hält Spengel das *ἤ* für überflüssig. Zu Unrecht. Soweit ich sehe, wird das was auf *ἤ* folgt allgemein als Brachylogie auf-

gefaßt, etwa für ὁ πάντων ἐλάττονα ἑαυτὸν νομίζων und dies ist etwas anderes als die Aussage, daß er sich in allem assimiliere.

60,9 (33b 38) „Der Aufrichtige": ὁ ἀληθής. Parallelen und Unterschiede in Band 8, 309–310. Die Frage, warum die Aufrichtigkeit ein Pathos ist, läßt sich, wie ich meine, aus dem späteren Abschnitt über die natürlichen Tugenden beantworten. Wie die übrigen 5 kontr. Mitten ist auch die Aufrichtigkeit etwas natürlich Gegebenes. Als solches trägt sie bei zur vollen Tugend. Dies muß in dem Sätzchen 34a 33 stecken: ὁ δ' ἀληθὴς ἔμφρων. Aber welche Tugend steckt hinter ἔμφρων? Ar. gebraucht das Adjektiv sehr selten, in MM überhaupt nicht, in EN ein einzigesmal, nicht an charakteristischer Stelle (1101a 1). Bei Platon ist es sehr häufig und nichts hindert, ihm als Substantiv sowohl σωφροσύνη wie φρόνησις zuzuordnen. Da erstere wegen 34a 32 ausscheidet, bleibt nur letztere; also ἔμφρων = φρόνιμος. Aus EN VI sieht man wenigstens dies, daß auch intellektuelle Vorgegebenheiten existieren; für die Phronesis ist das die δεινότης (s. o. zu 21a 37 und Band 6, 470). Diese aber können wir nicht der ἀλήθεια von EE substituieren, weil die Inhalte der letzeren nicht zu denen der δεινότης passen (EN VI 13, 1144a 23–28), wohl aber können wir sie der πανουργία der Tabelle (21a 12) gleichsetzen. Schließlich deutet auch φιλαλήθης (34a 3) in Richtung des Naturhaften, wie es bei dem φιλοτοιοῦτος-Typ fast durchweg der Fall ist. Über die Erkenntnis, daß Ar. die Aufrichtigkeit deshalb unter die „Pathos-Mitten" aufnimmt, weil sie eine der Prohairesis ermangelnde Naturgegebenheit ist, können wir nicht hinauskommen. Aber sie genügt ja auch. – In 34a 2 kann man zweifeln, wie ὡς ἔχει zu verstehen ist. Bei erneuter Prüfung der Behauptung Burnets (zu EN 1127a 23), αὐθέκαστος bedeute nicht den Mann, der immer er selbst ist, sondern den Mann, der jedes Ding mit seinem zugehörigen Namen bezeichne, also αὐτὸ ἕκαστον λέγων (Band 6, 389; 90, 7) neige ich jetzt doch, trotz z. B. Aristoph., Lysistrate 1000, dazu, und zwar wegen der Wortbildung, die von Burnet abgelehnte Bedeutung zu akzeptieren. Der Stoiker Kleanthes ist gewiß keine unbedingte Autorität, aber in seiner riesigen Liste von Qualitäten des ἀγαθόν steht, es sei αὐθέκαστον (SVF I p. 127, 6) und das kann hier nichts anderes heißen als es sei immer es selbst. Also wird man in EE nicht ergänzen „wer aber die Dinge so ausspricht wie sie in Wirklichkeit sind", sondern „wer κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν, ἕξιν spricht". In EN 1127a 25 heißt es allerdings, er bekenne sich zu dem was αὐτῷ ὑπάρχει, was an Werten an seiner Person daran sei, er tue da nichts hinzu und nichts weg. Aber wenn er sich nur das beilegt was de facto vorhanden ist, dann steht er eben vor uns als Mann, der immer αὐτὸς ἕκαστος ist und nicht, in der Sprache von EE, über seine Person etwas daherschwindelt. – Homer: Od. 3, 20. Nestor wird keine Unwahrheit sagen, μάλα γὰρ πεπνυμένος ἐστίν. In der Übersetzung läßt sich allerdings der archaische Klang des Adjektivs nicht wiedergeben, denn selbst wenn wir die Etymologie wüßten, kennen wir nicht die Assoziationen, die ein Grieche des 4. Jhs. empfand.

60,17 (34a 4) „Gewandtheit": εὐτραπελία. Parallelen, Abhebung von MM, EN, grundsätzliches Zusammengehen von MM und EE in Band 8, 306–308. Während wir den Platz der Aufrichtigkeit unter den 6 Pathos-Mitten im vorigen durch Rekurs auf die Lehre von den natürlichen Tugenden aus EE selbst klären konnten, ist dies bei der Gewandtheit nur bedingt möglich, indem Ar. nämlich auch sie per silentium zu den naturhaften Vorstufen rechnet. Aber zu welcher Tugend sollte sie „beitragen"? In EN löst Ar. die Schwierigkeit einfach dadurch, daß er auch die Gewandtheit zur

gesellschaftlichen Tugend erhebt. Ich sehe für EE nur eine Erklärungsmöglichkeit und zwar in der Rhetorik. Man weiß, es ist eine Grundanschauung des Ar., daß die Jugend *κατὰ πάθος* lebt (z. B. EN 1095 a 4). In der Rhetorik (II 12, 1389 a 35) läßt er sie zwar *τῷ ἤθει μᾶλλον ἢ τῷ λογισμῷ* leben, aber die Beispiele, und auch EE 1220 a 7–10, zeigen, daß dieses *τῷ ἤθει* de facto gleichbedeutend ist mit *τῷ πάθει* oder *τοῖς πάθεσιν*. Die Jungen nun– gewiß auch das Mannesalter, das aber von Ar. fast durchweg ausgeklammert wird – sind *φιλογέλωτες, διὸ καὶ εὐτράπελοι* (Rhet. II 12, 1389 b 10), die Alten sind es nicht mehr (Rhet. II 13, 1390 a 23). Die Rhetorik lehrt also deutlich genug, daß die Gewandtheit, das Spaßhafte, Witzige ein Pathos ist – schon die für die echte Tugend unmögliche Eingrenzung auf eine gewisse Zeit zeigt es. Und so ist es auch in EE. MM und EE unterscheiden expressis verbis eine passive und eine aktive Gewandtheit. Man sieht ohne weiteres, daß das unbekümmerte frohe Auflachen der Jugend zu ersterer gehört. Die aktive hat notwendigerweise eine intellektuelle Note; sie konnte wohl nur auf eine zur Aufrichtigkeit analoge Weise unter den Begriff des Naturhaften gebracht werden.

60,19 (34 a 5) „Schwerfälligen": *δυστράπελος*. Nur EE hat dieses Wort für den Gegensatz; Aias wird von Sophokles als *δυστράπελος* bezeichnet (914); da geht es aber nicht auf mangelnden Humor, sondern der Held ist schwerwendig, starr. Ebenso nur in EE das zweite Synonym für *ἄγροικος*: *ψυχρός* (s. u. zu 34 a 21). Desgleichen nur in EE die grob wirkende Parallele des Heiklen und Gefräßigen, aber Ähnliches haben wir schon einmal gehört (21 b 2; dort auch *εὐχερής*).

60,24 (34 a 9) „oder nur": *ἀλλ' ἢ* Rackham. Kühner-Gerth 2, 284, 6. 285 A. 3.

60,28 (34 a 12) „Beweis": *ἀπόδειξις*. Damit ist die Definition gemeint p. a. zu der stereotypen der Tugend: *διάθεσις ἡ βελτίστη*.

60,29 (34 a 13) „metaphorisch". S. o. zu 33 a 33. Doch läßt uns hier MM mit einem Beispiel im Stich. Wir haben aber eines für falschen Gebrauch in EN IV 14, 1128 a 15. Liddell-Scott: in earlier Greek always metaphorically, mit Beispielen. Bei Pindar, Py I 92 entscheidet sich auch Snell für *ἐντράπελος*.

60,33 (34 a 16) „Qualität": *ἐὰν ᾖ τοιονδί*. Ich verstehe so: nicht jeder beliebige, matte o. dgl. Witz braucht goutiert zu werden; eine Anforderung ist auch an den Witz selber zu stellen: er muß gut sein. Auch in der folgenden Zeile macht die pronominale Ausdrucksweise Schwierigkeit: über das *τοιαῦτα* von a 17 schafft erst a 19 Klarheit.

60,36 (34 a 18) „der Mann". Man braucht nur Fritzsches Übersetzung zu lesen um zu sehen, wie unmöglich es ist, das *τὸν δυνάμενον* der Hss zu halten, indem man es von *κρίνων* abhängen läßt. Ar. gibt die Begründung – auch wenn es genau genommen keine ist, sondern Wiederholung von a 17 – dafür daß auch der aktiv Witzige ein „mittlerer" ist. Bei Fr. kommt heraus, daß der den Witz des Aktiven Beurteilende *μέσος* ist. Der Beurteilende aber wäre ja, da er ein Entgegennehmender ist, Vertreter der passiven Art. Sylburgs *ὁ δυνάμενος* ist eine schlagende Emendation, man müßte denn annehmen – was bei einem Text, der im Peripatos keine glättende Behandlung erfahren hat, nicht völlig von der Hand zu weisen ist – daß Ar. so angefangen habe als wollte er mit *μέσον καλοῦμεν* fortfahren, dann aber die Konstruktion wechselte.

60,37 (34 a 19) „lauter solchen". Gewiß ist *τοιαῦτα ἐφ' οἵοις* (Rackham) normal. Aber siehe 29 a 40. 33 a 11 und z. B. Isocrates III 40. Dagegen ist gleich darauf

<ὁ> *κρίνων* (Casaubonus) notwendig; ebenso, von demselben, *τὸ* <*μὴ*> *λυπηρόν* (34a 21).

61,1 (34a 21) „dem Frostigen": *τοῦ ψυχροῦ* = *τοῦ ἀγροίκου*. Aber gemeint ist formal der Humorlose von 34a 9, aber wir sind jetzt bei dem aktiven „Gewandten" und damit verwandelt sich auch der *ἄγροικος* in etwas Aktives. In EN ist die Unterscheidung deutlich: *ἄγροικος* ist nicht nur der der sich über jeden Witz ärgert, sondern auch der der es gar nicht fertig brächte einen Witz von sich zu geben, also aktiv zu sein (1128a 8). Aber wie paßt dafür der Ausdruck *ψυχρός*? Wer einen Witz macht, auch wenn er nichts taugt, ist doch nicht passiv, *ψυχρὸν σκῶμμα* z. B. Eupolis fr. 244 Kock; Theophrast, Char. II 4, und eine treffliche Szene mit frostigen Witzen steht bei Xenophon, Cyr. VIII 4, 20—23 (Fritzsche). Mir scheint, alles wäre klar, wenn wir Ar. zutrauen, daß ihm p. a. zum passiven *ἄγροικος* von 34a 9 ein aktiver etwa in der Form vorschwebte: *καὶ γὰρ ὁ οὐθὲν γελοῖον λέγων ἀλλ' ἢ ψυχρῶς, ἄγροικος.* — (34a 21) „Bestimmung". Wie die folgende Begründung zeigt, führt Ar. im Gegensatz zu obiger Definition des richtigen Witzes („er ist so, daß ein wertvoller Mensch sich daran freuen kann") eine falsche vor („er ist so daß er dem Adressaten, ganz gleich was für ein Mensch dieser ist, ⟨nicht⟩ weh tut"). Die Einfügung des *μή* durch Casaubonus ist evident, nach EN 1128a 7 (*μὴ λυπεῖν τὸν σκωπτόμενον*) und z. B. Xenophon, Cyr. II 2, 12 (*μήτ' ἐπὶ ζημίᾳ τῶν ἀκουόντων*). Aber der entscheidende Teil dieser Definition ist die Bestimmung *ὄντι ὁποιῳοῦν*. Dies erinnert an MM 1191a 18: *τὸν ὁποιονοῦν ἀνδρεῖον* darf man nicht in echtem Sinn als tapfer bezeichnen (Band 8, 279; 28, 13).

61,4 (34a 23) „das rechte Urteil": *κρίνει εὖ*. Daß der Mann der Mitte der richtige *κριτής* ist, ist gleichbedeutend mit dem Satz von 32a 32. 35, daß die Tugend richtig urteilt. De anima 424a 6: *τὸ γὰρ μέσον κριτικόν* (s. o. zu 20b 32).

61,5 (34a 23) „Alle diese". Der abschließende Satz — noch einmal sei es gesagt, um die enge Zusammengehörigkeit von MM und EE immer wieder zu zeigen — steht in MM (1193a 36) und EE genau an derselben Stelle. — *οὐδ' αἱ ἐναντίαι κακίαι* (s. o. zu 28a 33) ist so zu verstehen: *οὐδ' αἱ* (*ταύταις ταῖς μεσότησιν*) *ἐναντίαι* (*διαθέσεις*) *κακίαι* (*εἰσίν*). Daß sie „ohne Prohairesis" sind, wird sogleich im folgenden ergänzt: sie sind ohne Phronesis.

61,7 (34a 25) „Dies alles": *ταῦτα δὲ πάντα*. Der leidige Pronominalgebrauch gestattet keine eindeutige Entscheidung darüber, was alles in den „Diaireseis" gestanden hat. Ob nur eine Liste, also *ταῦτα τὰ πάθη* (= die einzelnen Dreiergruppen) *πάντα*, oder eine Liste mit erklärenden Texten. Da aber die Diaireseis 17 Bücher umfaßten, fanden sich darin schwerlich nur dürre Tabellen wie die von EE II 3. Zu diesem Schluß zwingt auch das *τοῦτο* von 21b 34. Eine Partie der Diaireseis wenigstens kennen wir genauer, nämlich die Gütereinteilungen (fr. 113 R); denn Alexander zitiert daraus in seinem Topik-Kommentar (*ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν διαιρέσει*) und dieses Zitat können wir durch MM I 2, 1183b 20f. (Band 8, 186) kontrollieren, da die Möglichkeit ausscheidet, daß Alexanders Text nicht aus dem Original, sondern aus MM stammen könnte. Danach darf man annehmen, daß die Texte in den Diaireseis etwa so aussahen wie die Kurzdarstellungen in EE II 3 und EN II 7. Durch genauere Untersuchung der in den drei Ethiken formal mehr oder minder übereinstimmenden Komplexe wird man da noch weiterkommen. Mit der Annahme dagegen, daß auch

die weiteren auf das Zitat in EE folgenden Sätze über die natürlichen Tugenden aus denselben Diaireseis stammen, wozu Arnim[4] 1927, 91–2 neigt, kommen wir auf unsicheres Gebiet, wenngleich Einteilungen nach dem Schema a) natürliche b) volle Tugend in den Diaireseis durchaus vorstellbar sind.

Wichtig aber für das grundsätzliche Verständnis des Ar. ist die Tatsache, daß er Teile der Ethik durch dihäretische Untersuchungen vorskizziert hat. Ferner ist wichtig, daß Ar. die Diaireseis jetzt in EE, nach 20b 10 und 21b 34, zum drittenmal zitiert, was ganz und gar ungewöhnlich ist. Auch die Formulierung „das alles ist in den Diaireseis" ist ungewöhnlich. Man wird stärker als bisher beachten müssen, daß Ar. Erkenntnisse, die er in seiner frühen Zeit als Logiker gewonnen hatte, als codifiziertes, feststehendes, in gewissem Sinn abgeschlossenes (s. o. zu 20b 11) Gut betrachtet hat, das sich nicht im selben Sinn im ständigen Fluß dialektischer, aporematischer Bemühung befand wie etwa die Ontologie. Die geistesgeschichtliche Würdigung aller „Sammelwerke" des Ar. ist ein dringendes Desiderat. Dabei ist es gleichgültig, ob er selbst jede Zeile davon diktiert oder „nur" den entscheidenden Auftrag gegeben hat. Die Tatsache der frühen Diaireseis, der früh einsetzenden botanischen und zoologischen Sammeltätigkeit (Sir D. Ross, The development of Aristotle's thought, 1957, 64, jetzt bei Düring-Owen, Aristotle and Plato . . ., 1960, 2) ist ein großes Hindernis für die These, daß Ar. erst im Alter empiristischer Sammler geworden sei.

61,9 (34a 28) „zu den natürlichen Tugenden". Zu diesem hochbedeutsamen Problem, das in den Grundzügen in allen drei Ethiken seinen Platz hat, siehe Band 6, 470. 471; 138, 9 und Band 8, 349; 47, 2. Dort auch die Parallelen. EE unterscheidet sich diesmal von MM, indem letztere das Thema nicht an die 6 Pathos-Mitten anschließt, sondern EN vorwegnehmend, erst bei der Phronesis bringt (I 34; 1197b 36–98a 21). Doch wirkt MM altertümlicher durch die *ὁρμή*-Lehre.

61,10 (34a 29) „an späterer Stelle": *ἐν τοῖς ὕστερον*. Vorverweis auf EN VI 13, wie allgemein anerkannt. Genauer: wir haben in EN VI einen Text, der das gleiche Problem, ohne Andeutung, daß es sich um Wiederaufnahme handelt, diskutiert; wir wissen aber nicht ohne weiteres, ob dieser demselben Stadium angehört wie EE I–III. Ich beschränke mich auf Feststellungen, die sich unmittelbar aus 34a 28–34 ablesen lassen: 1) im Gegensatz zu EE ist EN VI 13 ganz auf die Phronesis abgestellt; es gibt keine detaillierte Behandlung aller natürlichen Vorstufen der echten Tugenden (EE *ἑκάστη ἀρετή*, MM *καθ' ἑκάστην*. 2) die in EE herausgegriffenen vier natürlichen Verhaltensweisen, Mißgunst, Empörung, Scheu, Aufrichtigkeit, spielen in EN VI keinerlei Rolle. 3) das Kernwort von EE für das was die natürlichen Vorstufen leisten ist *συμβάλλεσθαι*, womit *τελείαν ποιεῖν*, *συνεργεῖν* in MM sachlich übereinstimmen. Nichts davon in EN VI 13. Trotz dieser Divergenzen ist aber kein Zweifel, daß EE III 7 und EN VI 13 in der Sache voll übereinstimmen, und die Phronesis von EE III 7 natürlich die praktische ist. Daraus ergibt sich mit einem hohen Maß von Wahrscheinlichkeit, daß EN zwar die Antwort auf das in EE Angekündigte ist, aber in neubearbeiteter Form. Der Grund für die Neuformung läßt sich erkennen. In EN II 7 hat Ar. den kontroversen Pathos-Mitten noch einen reduzierten Platz gegönnt, in jener Partie, die vermutlich ein Zwischenstadium zwischen EE und EN darstellt; in EN IV 12–14 aber hat er sie radikal entfernt,

also seine ursprüngliche Meinung geändert, daß sie im Aufbau der Tugendlehre unentbehrlich sind. Dies gilt auch für die allein noch verbliebene *αἰδώς* (IV 15); obwohl sie als *πάθος* angesprochen wird, ist doch die systematische Abhebung von den echten Tugenden aufgegeben. Historisch betrachtet scheint mir dies zu bedeuten, daß Ar. die von Platon herrührenden (Dirlmeier 1937, 41) instinkthaften Vorformen zwar auch jetzt nicht ablehnt – dafür finde ich nirgends einen Anhaltspunkt, wohl aber sie in der Fassung von EN, wo es durchweg nur auf die bereits ausgebildete Vollform der Tugend ankommt, nicht mehr braucht (Dirlmeier, Nik. Ethik, Fischerbücherei 1957, 12–15). Was ist voll entwickelte Trefflichkeit, und in welchen Formen erscheint sie, so lautet die Frage, und nicht, in welchen Etappen, vom Kind bis zum Greis, sie sich entwickle.

61,14 (34a 30) „auf den anderen": *πρὸς ἄλλον*. Also enthielt auch die Gerechtigkeitsabhandlung von EE das grundlegende Moment des *πρὸς ἕτερον* (z. B. EN V 3, 1130a 13) und die damit verbundene Unterscheidung einer universalen und partikularen Gerechtigkeit. Dagegen enthält EN V keine Spur einer Andeutung, daß Empörung eine natürliche Vorstufe der Gerechtigkeit sei.

61,15 (34a 32) „die Scheu". Daß gerade die „Scheu" naturhafte Besonnenheit ist, darin steht EE innerhalb des Corpus Ar. allein da. Aber in Platons Charmides lautet die zweite Definition der Besonnenheit (*δοκεῖ*) *εἶναι ὅπερ αἰδὼς ἡ σωφροσύνη* (160e 4); im Phaidros (253d 6) gehört zu den wertvollen Eigenschaften des „guten" Rosses, daß es ehrliebend ist *μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς* und nach Isokrates hat sich die athenische Jugend der guten Zeit nur *μετὰ πολλῆς αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης* auf die Agora begeben (VII 48). Der locus classius aber für die Existenz einer natürlichen, schon den Kindern angeborenen Besonnenheit ist Plato, Leges 710a 5–8. Darüber H. Görgemanns, Beitr. z. Interpr. von Platons Nomoi, München 1960, 132–134. Vgl. auch Topik 115b 14–16. – Wenn Ar. sagt, manche definierten die Besonnenheit *ἐν τῷ γένει τούτῳ*, so heißt das nicht „als Pathos", sondern als natürliche Tugend. Das mag auf Platon gehen.

61,16 (34a 33) „Der Aufrichtige". Wie o. S. 354 dargelegt, verstehe ich den Satz so, daß die Aufrichtigkeit zur Phronesis beiträgt. Singulär und nichts davon in EN VI 13. In diesem Stil formuliert müßte man 34a 30 so wiedergeben: *ὁ δὲ νεμεσητικὸς καὶ φθονερὸς ὁ μὲν δίκαιος ὁ δ' ἄδικος*.

61,18 (34a 34) „stärkeren Gegensatz". Was soll dieser Schlußteil von Buch III, nach der Behandlung der Pathos-Mitten? Besteht ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden? Der erste Eindruck ist, daß keiner besteht. Mit Interpolation rechnet jetzt Heß 1957, 138f. (gegen Kapp [1]1912, 18). Verfolgen wir zunächst den Gedankengang. Sofort sieht man, daß der erste Satz bis Buch II zurückreicht, d. h. eine verfeinernde Ausführung zu II 3, 1220b 31 ist: „Die Extreme stehen sowohl zueinander als auch zum Mittleren in Gegensatz". In Ergänzung dazu sagt Ar. jetzt, der Gegensatz der Extreme zueinander sei nicht so groß wie der Gegensatz der Mitte zu den Extremen. Hier stutzen wir, denn in EN II 8 lesen wir das anders. Zunächst heißt es dort, konform mit EE: „die Extreme stehen in Gegensatz sowohl zueinander wie auch zur Mitte (= EE 1220b 31, s. o.); dann aber geht es in EN II 8 weiter: „Die Extreme stehen in stärkstem Gegensatz zueinander; der Gegensatz zur Mitte ist demgegenüber nicht so groß (1108b 27). Das ist das

plane Gegenteil von EE III 7, 1234a 34—b 1, wo es dann weitergeht: „denn die Mitte kommt nicht vor in Verbindung mit den Extremen, wohl aber sind diese untereinander häufig verbunden". Wiederum lehrt Ar. in EN II 8 das Gegenteil: „Zwischen der Mitte und einigen Extremen ist immerhin eine Ähnlichkeit vorhanden. zwischen den Extremen dagegen ist größte Verschiedenheit" (1108b 30—33). In EE III 7 folgen dann zwei Beispiele für die von ihr gelehrte Kombination der Extreme: dreist-feige und verschwenderisch-knauserig, während in EN II 8 die für ihre Lehre von der Kombination „Mitte-Extrem" entsprechenden zwei Beispiele stehen: tollkühn-tapfer und verschwenderisch-großzügig (1108b 31). Auf die Erklärung dieser Divergenz kann ich mich hier nicht einlassen, doch sei auf den Deutungsversuch von H. J. Krämer, 1959, 348 verwiesen. Unser Ziel ist jetzt nur, zu erkennen, warum das alles gerade an dieser Stelle von III 7 steht. Nun, eine teilweise Erklärung ergibt sich, wenn wir nicht übersehen, an welcher Stelle von EN die entsprechenden, wenn auch EE widersprechenden Ausführungen stehen, die wir eben zitiert haben. Sie stehen in II 8, und II 8 folgt genau auf die dortige Diskussion der Pathos-Mitten in II 7. Dieses letztere Kapitel hatten wir bereits angesprochen als ein Stück, das wohl einem Zwischenstadium zwischen EE und EN angehört. Damit ist die befremdende Gedankenfolge in EE III 7 mindestens aus ihrer Isoliertheit befreit, indem sie in EN ein zweitesmal vorkommt. Mechanische Störung ist also in EE ausgeschlossen und man darf das fragliche Stück nicht nach EE II 3 zurückversetzen. Ar. hat also, als er EN entwarf und dabei den früheren Komplex, nämlich eben die Kurzbeschreibungen von II 7 (daß ihm dabei EE II 3, 1220b 36—21b 3 im Ganzen vorschwebte, also auch die dortige Tabelle, beweist EN II 7. 1107a 32—33) in diesen aufnahm, die alte Disposition beibehalten. Nur denkt er jetzt über die Gegensatzverhältnisse anders und das Ergebnis haben wir in EN II 8. Wenn Krämers Erklärung akzeptiert wird, wäre der Grund eine stärkere Distanzierung von den platonischen Vorgegebenheiten.

Aber warum nun ist Ar. in EE III 7, zeitlich also vor EN II 7. 8 (MM ist nicht vergleichbar) nach den Pathos-Mitten noch einmal auf die theoretische Mesoteslehre zurückgegangen, warum wird er nach der Analyse der zahlreichen Mitten (III 1—7a) noch einmal sozusagen abstrakt? Warum hat er das nicht gleich am Anfang von II 3 vorgetragen? Nun, wir haben früher gesehen, daß in keiner der anderen Ethiken die Mesoteslehre so konsequent entwickelt wird wie in EE. Man darf sich nicht zu sehr dadurch gefangennehmen lassen, daß in III 1—7a so viele Einzeltugenden an uns vorübergezogen sind — als wäre das ein Spezialkomplex. Vielmehr sind sie nur die Differenzierungen des Allgemeinen. Die Einzelbetrachtungen dienten immer wieder, in EE am konsequentesten, dem Nachweis: auch dies ist eine ethische Erscheinung, die nach dem Mesotes-Schema zu interpretieren ist. Das heißt, wir haben, systematisch betrachtet, das Mesotes-Thema nirgends verlassen. Es ist ein geschlossener Systemzusammenhang zwischen EE III 1 (siehe Einleitungssatz) und III 7 (siehe Einleitungssatz). III 1, 1 besagt: die Behandlung ist abgeschlossen. Jetzt kommt das Einzelne daran, und zwar die Volltugenden (mit Prohairesis). III 7, 1 besagt: außer den Volltugenden gibt es noch anderes Lobenswertes, auch dies lauter Fälle von Übermaß-Untermaß-Mitte, nur daß es Pathos-Mitten sind (ohne Prohairesis). Erst jetzt ist der volle Umkreis des Mesotes-Themas ausgeschritten und so erscheint es keineswegs unorganisch — Ar. tut es oft in den Pragmatien —, wenn noch ein paar Spezialfragen zum Thema angeschlossen werden. Es scheint mir dar-

über hinaus wahrscheinlich, daß Ar. auch deshalb noch einmal etwas Theoretisches zur Mesotes sagt, weil ihm bei der Behandlung einer Einzeltugend die Merkwürdigkeit der Kombination von Extremen aufgefallen war, nämlich bei der Großzügigkeit (III 4, 1232 a 6; s. o. zu 31 b 38, S. 333 f.). Die damals nicht gegebene Erklärung trägt er jetzt nach und erinnert an den damaligen Fall (34 b 3). Im Tapferkeitskapitel (III 1) freilich hatte er die Kombination „dreist-feige" offenbar nicht bemerkt; das mag Zufall sein, aber ein Reflex jedenfalls hat sich in der Tapferkeitsabhandlung von EN gehalten (1115 b 32), wo ziemlich abrupt die sonst fühlbar sympathische Betrachtung des *θρασύς* ins Unerfreuliche umschlägt (1115 b 29): der *θρασύς* sei bekanntlich auch ein Aufschneider und mime die echte Tapferkeit; er ersetze sie durch Schein und so seien solche auch meist *θρασύδειλοι*. Dieser Satz ist der einzige Rest, der von der Entdeckung dieser Extremkombination übrig geblieben ist. Der Zusammenhang deutet nicht auf Komödiensprache (gegen Burnet ad l.); Menander fr. 522 K-Th. gehört nicht hierher. Bei Liddell-Scott steht noch ein kaiserzeitlicher Beleg, Vettius Valens 40, 14 K, doch ist in diesem, an heutige Illustriertenhoroskope erinnernden Wust über die Bedeutung nichts auszumachen. Zum astrologischen Vokabular scheint auch das ähnlich gebildete *ὑψ(ηλ)οταπείνωμα* zu gehören, für Leute, die in ihrem Leben bald „oben" bald „unten" sind (ib. 40, 16).

61,23 (34 b 4) „ungleichmäßig": *ἀνώμαλοι*. Auch dieser Begriff, der alle denkbaren Formen von Extremkombinationen deckt, zeigt, daß der theoretische Schlußpassus von III 7 aus der vorhergegangen Einzelbetrachtung herausgewachsen ist. Denn Ar. greift damit zurück auf III 1, 1229 a 27 (Beispiel: *οἱ θρασεῖς*). Wir haben dazu bemerkt (s. o. zu 29 a 27), daß sich das Wort in den anderen Ethiken nicht findet. Neu ist die Einführung einer „schönen Ungleichmäßigkeit". Gemeint ist das beim Würdevollen, also einem *μέσος*, hervorgehobene Unterschied-machende Verhalten (*τὰ μέν — τὰ δὲ μή* 33 a 37).

61,25 (34 b 5) „anwesend". Innerhalb der Ethiken nur hier in dieser Präzision ausgedrückt. Ein Beispiel aus der politischen Realität gibt Ar. in Pol. IV 9, 1294 b 18. Oligarchie und Demokratie sind Gegensätze (wenige-viele). Die spartanische Verfassung, also ein und dasselbe Phänomen, nennen manche demokratisch, andere wieder oligarchisch. Grund: weil da die Extreme eine richtige (*καλῶς*) Mischung eingegangen sind. Diese Verfassung ist also *μέση*. Und, so fährt Ar. fort, das ist ja überhaupt für das *μέσον* charakteristisch; *ἐμφαίνεται γὰρ ἑκάτερον αὐτῷ τὸ ἄκρον*. Vgl. auch De anima 424 a 2—7. Und wie wir schon o. zu 29 a 27 Grund hatten auf die Physik zu verweisen, so auch hier: VIII 8, 262 a 19—26.

61,27 (34 b 7) „nicht — in gleicher Weise". Der Abschnitt 34 b 6—13 ist einerseits eine zum unmittelbar Vorhergegangenen organisch passende Weiterführung der theoretischen Betrachtung der Gegensatzprobleme, andererseits Wiederholung aus II 5, 1222 a 22—b 4 (die Parallelen aus MM, EN s. o. zu 22 a 6). Daß auch dieser Abschnitt kein versprengtes Stück ist, sondern bewußtes Zurückgreifen, sagt Ar. selbst (34 b 8). Außerdem ist, wie im Vorhergegangenen, der Zusammenhang mit Teil III 1—6 gegeben, weil der erste Grund, nämlich die Seltenheit, nicht nur II 5, 1222 a 41; b 3 in Erinnerung bringt, sondern auch III 2, 1230 b 15—16. Die anderen Ethiken zählen ausdrücklich nur zwei Gründe (MM I 9, 1186 b 17; EN II 8, 1109 a 5); nur EE zählt einen dritten — in ihrer Zählung der erste —, nämlich die Seltenheit, wiederholt also aus II 5 und III 2 (s. o.), wobei das Adjektiv von II 5 durch das in den

Ethiken singuläre ὀλιγότης ersetzt ist, für das es in vorhellenistischer Zeit offenbar nur Belege bei Platon und Ar. (passim) gibt.

61,35 (34b 12) „echten Kühnheit“: θάρσος. Das ist ἀνδρεία. Auch dieses letzte Beispiel dürfte Rückgriff auf den Komplex III 1–6 sein, denn die beiden Fälle größerer Ähnlichkeit stehen in III 5, 1232a 24–25. Der eine Gegensatz lautet dort θρασύς — ἀνδρεῖος. So lautet er auch in EN II 8, 1108b 31–32 und somit ist klar, daß an unserer Stelle θάρσος synonym ist mit ἀνδρεία. Dies wird jedem Zweifel enthoben durch EN VII 10, 1151b 7, wo sich θρασύς und θαρραλέος als ähnlich gegenüberstehen, also θράσος und θάρσος. Es ist daher erstaunlich, daß die Engländer wiederum zu Bonitz[1] 1844, 53 zurückkehren, der auf Grund von EN II 8, 1109a 9 im vollen Bewußtsein der Massivität seines Eingriffes πρὸς τὴν ἀνδρείαν konjiziert hatte. So mag es gerechtfertigt sein, nochmals auf Fritzsche z. St. zu verweisen, der in diesem Fall wirklich alles Nötige gesagt und auch auf F. Breiers Widerlegung von Bonitz in der Neuen Jenaischen allg. Lit. Z. 4, Leipzig 1845, 845 aufmerksam gemacht hat. Darüber hinaus sei noch aus dem Synonymenlexikon eines Ammonius (p. 71 V, nach L.-Sc.) die treffende Unterscheidung notiert θράσος μὲν γάρ ἐστιν ἄλογος ὁρμή, θάρσος δ' ἐλλόγιμος ὁρμή. Die außerordentliche Feinheit, daß hier bei Ar. die Ähnlichkeit der Sache durch die Ähnlichkeit der Wörter geradezu abgebildet wird, liegt zutage und wäre schon bei Fritzsche und Breier nachzulesen gewesen.

61,37 (34b 13) „die übrigen“. Auch dieser Schluß- und Überleitungssatz greift zurück, nämlich über die Pathos-Mitten hinweg auf III 1 (Einleitungssatz). Paraphrase: „Zuletzt habe ich über die Mitten gesprochen, die lobenswert, aber keine Tugenden sind; zuvor hatte ich in III 1–6 die μεσότητες ἐπαινεταί = ἀρεταί behandelt. Unter diesen letzteren Mitten fehlt noch die Gerechtigkeit“. Am Schluß von EN II 7 steht derselbe Übergang zur Gerechtigkeit“. Am Schluß von EN II 7 steht derselbe Übergang zur Gerechtigkeit, obwohl diese erst in Buch V folgt. Ein Beweis mehr, daß in EN II 7 einfach ein geschlossener Komplex, der bei der Konzeption von EN schon vorlag, so wörtlich übernommen wurde, daß nicht einmal die für EN sinnlos gewordene Übergangsfloskel wegfiel. Darüber daß solche Floskeln gerade wegen ihrer Sinnlosigkeit nicht späteren Interpolatoren zugeteilt werden dürfen, Interpolatoren, die andererseits, offenbar in einer anderen Schicht ihrer Intelligenz, da und dort ingeniöse Verbesserungen einschieben, ja sogar dutzendweise disiecta membra Aristotelica erst zu einem einigermaßen sinnvollen Zusammenhang komponieren, siehe Band 6, 564–5. — In dem Satz, der die bisher behandelten Tugenden als ἐπαινετά bezeichnet, war kein Anlaß zu der Nebenbemerkung, daß auch die dianoëtischen Tugenden ἐπαινετά seien. Den Nachweis einer Interpolation halte ich für verfehlt (Heß 1957, 138. Band 8, 208; 14, 8).

*

Nun sollte also die Abhandlung über die Gerechtigkeit folgen, die in 27a 2 als ἐπίσκεψις περὶ τῶν δικαίων bezeichnet gewesen war. Aber sie folgt nicht. Der jetzt zu besprechende Tatbestand ist allgemein bekannt; ich beschreibe ihn nur der Vollständigkeit halber. Die Bücher V VI VII von EN sind in den Hss von EE nicht abgeschrieben. P^b (s. XIII) zum Beispiel notiert das Incipit, M^b und Q bemerken, daß EE IV V VI den entsprechenden von EN ἐν πᾶσι καὶ κατὰ λέξιν gleich sind. Der

Laurentianus 81, 12 (s. XV[2]) z. B. schreibt zwar den Text aus, wobei die Überschriften lauten *'Αριστοτέλους 'Ηθικῶν Εὐδημείων*, aber das hat nichts zu bedeuten.

Feststeht, daß Ar. in EE I—III wiederholt — davon fünfmal mit *ὕστερον*, auf Lehrstücke vorausweist, die sich tatsächlich in EN V (vgl. EE 1227a 2; 1234b 14), EN VI (vgl. EE 1218b 16; 1222b 8; 1234a 28) und EN VII (vgl. EE 1216a 37; 1227 b 16; 1231b 3) finden. Ar. hat also, wie nicht anders zu erwarten, auch im Stadium von EE beabsichtigt, die Gerechtigkeit, die dianoëtischen Tugenden und das Thema „Beherrschtheit-Unbeherrschtheit-Lust" zu behandeln, wie er es bereits in MM getan hatte und er hat nur in EE, nicht in EN, ausdrücklich auf eine kommende Lust-Abhandlung vorausverwiesen. Es hieße die Skepsis zu weit treiben, wollte man trotz MM und obwohl der Text ab EE VII wieder erhalten ist, verneinen, daß die Vorverweise nicht auch de facto schriftlich erfüllt worden sind und sich darauf zurückziehen, daß es im Stadium von EE nur mündliche Äußerungen des Ar. zu den drei Themen gegeben habe. Aber wie ist das Faktum zu erklären, daß wir die drei Themen nur in zweifacher Redaktion (MM, und EE=EN) haben? Zunächst: das Problem hat eine andere Perspektive bekommen, seitdem feststeht, daß der Verfasser von EE (mit oder ohne EN V—VII) nicht Eudemos von Rhodos ist, sondern Ar. selbst. Es ist also nicht mehr wie zur Zeit der nahezu einstimmigen Billigung der Spengelschen These der Zustand zu bewältigen, daß entweder der Eudemostext in den „mittleren" Büchern ein großes Stück echten Aristoteles enthielt oder daß die genuine Nik. Ethik durch ein umfangreiches Pseudo-Aristotelicum entstellt war.

Zuletzt hat sich dazu, wenn auch wegen der Beschränkung seiner Aufgabe auf die beiden Lustabhandlungen von EN nur summarisch, G. Lieberg (1958, 3—15) geäußert. Wie dessen Rezensent (K. Oehler, Gnomon 32, 1960, 27) mit Recht bemerkt, ist das Problem der kontroversen Bücher „auch nach diesem neuesten Lösungsvorschlag weiterhin als ungelöst zu betrachten". Wenn man nur auf das Ergebnis sieht, so ist die Forschung nach anderthalb Jahrhunderten zur selben Position zurückgekehrt, denn Lieberg ist gleich Schleiermacher (s. u.), wie dies ja auch bei der Echtheitserklärung von MM geschehen ist. Schon Spengel, dem der nachhaltigste Erfolg beschieden gewesen war, hat 1843 (480) seine These nur als wahrscheinlich zu bezeichnen gewagt und 20 Jahre später (1864, 186) betont er noch bescheidener, „daß wir darüber eine endgültige Entscheidung zu geben nicht fähig sind". Folgende Hauptthesen sind möglich und auch tatsächlich vertreten worden:

1. EE war stets ein Torso, hat die 3 Bücher nie gehabt; die oben aufgezählten Vorverweise sind interpoliert (Fr. N. Titze 1826).
2. Die 3 Bücher gehören ursprünglich in den Verband von EE und sind von dort nach EN versetzt worden, da sie in EN verlorengegangen sind (Schleiermacher-Lieberg u. a.).
3. die 3 Bücher gehören ursprünglich in den Verband von EN und sind nach EE versetzt worden, da deren ursprünglichen 3 Bücher verlorengegangen sind (Spengel u. a.).
4. Nur Teile der kontroversen Bücher haben ursprünglich EE angehört, z. B. EN VI. VII, dagegen nicht EN V 1—14 (Fritzsche), oder nur die sog. erste Lustabhandlung EN VII 12—15 (Casaubonus u. a.).
5. Diese 3 Bücher haben ursprünglich EE angehört, aber in „EE-Form". In dieser Form sind sie nicht nach EN übertragen worden, sondern Ar. hat auf der Basis der EE-Form die neue „EN-Form" geschaffen. Die 3 ursprünglichen EE-Bücher sind

verloren, zugleich aber, indirekt, in EN erhalten. Das opus mutilatum ist EE, nicht EN. Dies ist, um es gleich zu sagen, meine Meinung; sie stimmt im Ergebnis mit A. Mansion (1927, s. o. S. 126) überein und beruht auf folgender Grundüberlegung: die Vorverweise in EE I—III erzwingen die Annahme, daß Ar. in EE nach Buch III die Darstellung der Gerechtigkeit begonnen und die anderen beiden Themen daran angeschlossen hat. Da der Stil von EE vor und nach der Mittel-Lücke derselbe ist, wäre es unerlaubt anzunehmen, er habe gerade in der Mitte einen anderen Stil geschrieben. Dieser Stil aber ist von EN so sehr verschieden, daß EN V—VII gar nichts anderes sein können als eine Neufassung. Wenn in EN der Komplex der ethischen Tugenden (III 9—IV 15) fehlen würde und wir nur EE III hätten, so würde wohl niemand dieses Buch nach EN versetzen und behaupten wollen, das sei der Stil von EN. Aber den Stil von EN V—VII hat man für identisch mit dem der erhaltenen EE-Partien gehalten!

„Überarbeitung" bedeutet freilich nach dem in Band 6 und 8 passim Gesagten nicht, daß Ar. wie ein moderner Gelehrter, der eine 2. Auflage herstellt, stets den Papyrus von EE neben sich hatte und Abschnitt für Abschnitt ummodelte. Man vergleiche z. B. nur die Eingangspartien von EE und EN. Er hat vielmehr EN mit freiem Neuansatz, „aus dem Kopf" verfaßt, so wie auch EE ohne Nachschlagen (Nach-Rollen) des MM-Papyrus diktiert und nie in einer späteren Ethikfassung auf die frühere mit *εἴρηται* zurückverwiesen ist. EN zeigt durchweg den bewußten Stilwillen — sogar in Buch V — auch wenn das Resultat nicht etwas Homogenes nach Art des Isokrates ist, sondern die Stillage wechselt. Nur gibt es in EN keine Extreme mehr wie in EE, wenn man die Einleitung (I 1—7) mit dem übrigen vergleicht.

Wohl für immer ungeklärt wird die Frage bleiben, warum EE IV—VI (mit Ausnahme des jetzt in EE VIII 1 Stehenden?) untergegangen sind. Doch möchte ich eine Hypothese wagen. Im Gegensatz zu MM hat Ar. einen Stil in EE gewählt, dessen Hauptmerkmal eine, für uns jedenfalls. oft nahezu unerträgliche Brachylogie ist, die gelegentlich sogar in einen bloßen Notizenstil übergeht (siehe z. B. o. zu 18a 36). Auch EE VII. VIII sind in einem Zustand, der sich nicht einfach durch Rekurs auf eine miserable mittelalterliche Minuskelhandschrift erklären läßt. Nun sind aber die Probleme des Rechts, der Geistestugenden und der Lust besonders verwickelt, am stärksten vielleicht die des Rechts, was man an EN V ablesen kann. Keines dieser drei Teilgebiete der Ethik scheint Ar., selbst auf der letzten Stufe, wirklich bewältigt zu haben. So ließe sich bezüglich der mittleren Bücher von EE ein besonders skizzenhafter, unfertiger Zustand vermuten, der Ar. selbst oder einen Peripatetiker der ersten Generation dazu bewog, diesen Aufzeichnungen die weitere Aufbewahrung zu versagen, sobald die EN-Fassung vorlag. Daß die mittleren Bücher, ganz gleich ob in EE oder EN, zugrundegegangen seien „auf Grund von mechanischer Verderbnis" (Lieberg 14), daß da also ein auf keine menschliche Absicht zurückzuführender glatter Bruch von der ersten Zeile der Gerechtigkeitsabhandlung bis zur letzten des Lust-Traktats entstanden sei, dies dürfte wohl beispiellos sein und ich halte es für unmöglich. Dagegen ist nicht unmöglich, daß jene in der Liste des Diogenes Laertios (V 22, Nr. 38) aufgeführte Ethik in 5 Büchern die Eudem. Ethik repräsentiert ohne die 3 mittleren Bücher (W. Jaeger[1] 1923, 239[2]. I. Düring, Biogr. Tradition 1957, 43). Wenn diese Liste den Bibliothekbestand + 200 v. Chr. wiedergibt, könnte man schließen, daß der Verlust vor dieser Zeit eingetreten war.

Was nun in concreto den Stil von EE betrifft, für den sich seit den Engländern das Prädikat „careless writing“ eingebürgert hat, so genügt es natürlich nicht zu sagen, daß man 30 Jahre seinen Aristoteles gelesen und ein Gefühl für Stildifferenzen bekommen habe. Sondern man muß Beweise vorlegen. Hier ist die große Lücke der Forschung. Schon in seiner ersten Abhandlung (1841, 443) hatte Spengel geschrieben: „Da der Inhalt in den drei Ethiken gleich ist . . ., die Abweichungen aber voneinander nicht bedeutend genug scheinen . . ., so ist es die Form der Darstellung, die vor allem zu betrachten ist“ (vgl. auch a. O. 483). Aber in seinen Arbeiten hat er nicht den geringsten Beweis vorgelegt, ja in seinen textkritischen Noten zu EE hat er durchaus den Sinn für Stilverschiedenheit vermissen lassen, indem er den Text dauernd ad normam Nicomacheorum zu korrigieren sucht. Und wahrhaft bescheiden sind auch die Äußerungen des sonst so großartigen Sir A. Grant zur Sprache (EN vol. I 30. 60–64). Er kennt eigentlich nur 4 Unterschiede: die Zitierfreudigkeit und Zitierweise in EE; den Ausdruck *ὅρος*; den praktischen Syllogismus und den Ausdruck *τὰ ἁπλῶς ἀγαθά*. Und nach Grant ist nichts von Bedeutung dazugekommen. So muß die Aufgabe 120 Jahre nach Spengel angegangen werden und ich zweifle nicht, daß die Synkrisis der Stile zu einem Ergebnis führt, das subjektivem Meinen entzogen ist. Man kann nicht gut übersehen, daß schon zur Zeit Spengels, der ja selbst 1870 die Fragmente des Eudemos von Rhodos ediert hat, eine genaue sprachliche Vergleichung von EE I–III. VII. VIII mit eben diesen Fragmenten, sehr rasch hätte zeigen können, daß Spengels folgenreiche These kein wirkliches fundamentum in re gehabt hat. In keinem der jetzt bei Wehrli (1955) zu lesenden Fragmente des Rhodiers ist auch nur die geringste Stilähnlichkeit mit der Ethik zu entdecken, die Spengel ihm zugeteilt hatte. Ich habe die wörtlichen Fragmente durchgearbeitet, die der unschätzbare Simplicius aus der Physik des Eudemos bewahrt hat und die bisweilen auch genau zeigen, wie dieser aristotelische Originalsätze in seine Sprache transponiert. Man lese fr. 34–37a; 39. 41. 43. 46. 47. 50. 60. 65. 66. 75. 78. 80–88. 96. 97. 100. 101. 103–105. 111. 112. 118–120. 123b und man wird leicht konstatieren, daß der Stil des Eudemos dem der arist. Physik durchweg an planer Verständlichkeit überlegen ist. So schreibt ein Schüler, der hoch begabt ist, in dem aber der Gedanke nicht mehr so unwiderstehlich drängt, daß die Form darunter Gewalt litte. Hätten wir die ganze eudemische Physik und eine Metaphysik von ihm, so würde viel Kommentierendes der Neuzeit überflüssig. Ar. hat sich an Isokrates geschult, aber sein Isokratismus hat den Gedanken nirgends in Fesseln schlagen können. Eudemos aber schreibt wirklich isokrateisch. Ich verstehe Wehrlis-Urteil (105), daß Eudemos „höhere stilistische Ansprüche“ stellt als Ar. („diatribenhafte Breite“, 92), würde es aber nicht so ausdrücken, sondern sagen, daß er nicht mehr mit irregulärer aristotelischer Gewalt schreiben konnte, weil Epigonentum dies einfach nicht mehr zuläßt. Dafür kommt ein Stil zustande, der ganz klar, aber in seiner makellosen und unaufhörlichen Antithetik auch überdeutlich und daher einschläfernd ist, und der auch mit dem von MM nicht verglichen werden kann. Und dasselbe gilt von seinen Syllogismen. Um 300 v. Chr. ist da bereits die in ihrer Konsequenz freilich wiederum auch eindrucksvolle Sterilität der spätantiken Kommentatoren vorweggenommen. Dieser Stil ist von den unbestrittenen Teilen von EE (auch I 1–7 nicht ausgenommen) himmelweit verschieden. Aristotelische Ethik, bearbeitet von Eudemos, hätte so ausgesehen wie dessen Physik und wir hätten heute keine Mühsal mehr Brachylogien aufzulösen. Aber weder Spengel noch die Spengelianer

haben die Probe gemacht, ob die Ethik des „Eudemos“ zu dessen Originaltexten paßt, so wenig wie man den Stil der mittleren Bücher, nachdem Spengels These gefallen war, mit der aristotelischen „Eudemischen“ Ethik verglichen hat. Dies letztere also ist jetzt zu tun. Daß aber ein fortlaufender Kommentar wie dieser dafür nicht der geeignete Ort ist, da eine solche Untersuchung sich unmöglich an die Kapitelfolge halten kann, dürfte zugestanden werden. Materialien habe ich gesammelt und ich hoffe, daß ein Schüler von mir den Stilvergleich zustandebringen wird, aus dem man dann sieht, daß und inwiefern Ar. in EE anders schreibt als in EN V—VII, daß die mittleren Bücher in ihrer jetzigen Gestalt nur in die Nik. Ethik gehören können und daß vor einem halben Jahrhundert Thomas Case das Richtige gesehen hat, als er in dem bewundernswerten Aristoteles-Artikel der Encyclopaedia Britannica (1910) schrieb, MM und EE seien „the rudimentary first drafts of EN.“

Das Ziel zu zeigen, daß die mittleren Bücher dem Stil von EN und nicht dem der nicht-kontroversen Teile von EE entsprechen, ließe sich natürlich auch dann erreichen, wenn der Nachweis gelänge — wofür ich allerdings keine Möglichkeit sehe — daß EE als Ganzes nicht den von Ar. selbst einem Schreiber diktierten Text darstelle, sondern daß ein unbekannter Schüler (der keinesfalls Eudemos oder Theophrast sein könnte) die von Ar. frei oder nach wenigen Stichworten vorgetragene Vorlesung nachgeschrieben und dabei den aristotelischen Wortlaut durch seinen eigenen „Stil“ überdeckt habe. Auch heute noch lesenswert ist übrigens der besonnene Vortrag von R. Jackson, Aristotle's lecture-room and lectures (Journal of Philology 35, 1919/20, 191—200, besonders 196—200).

BUCH VII

Vorbemerkung. In EE I—III gibt Ar., wie wir o. S. 362 sahen, wiederholt Vorverweise auf die Behandlung jener Themen, die wir jetzt in der Form von EN V—VII lesen. Es sind folgende: EE 1227a 2; 1234b 14 verweisen auf Inhalte von EN V (s. o. S. 298); EE 1218b 16 (s. o. S. 214), ferner EE 1222b 8 (s. o. S. 266) mit Rückverweis EE 1249b 3 (s. u. S. 501), sowie EE 1234a 29 (s. o. S. 357) — dagegen nicht EE 1216a 38 (s. o. S. 177f.) — gehen auf Inhalte von EN VI; EE 1216a 37 (s. o. S. 177f.) mit Rückverweis 1249a 17 (s. u. S. 497), ferner EE 1227b 16 (s. o. S. 303), sowie EE 1231b 3 (s. o. S. 327) mit Rückverweis 1240a 16 (s. u. S. 423) gehen auf Inhalte von EN VII. Daß Ar. also auch in der Eudemischen Fassung die Gerechtigkeit, die dianoëtischen Tugenden, die Lust behandelt hat, steht außer Zweifel. Aber an welcher Stelle des Aufbaus, das ist nicht auf den ersten Blick klar. Gewiß ist nur, durch den letzten Satz von EE III, daß die Gerechtigkeit ihren Platz noch vor der Freundschaftsabhandlung hatte. Aber es wäre auch, falls dieser letzte Satz fehlte, aus der Tatsache, wie in EE VII 9 und 10 im Gegensatz zu MM dem Thema „Freundschaft und Recht" breiter Raum gegeben ist, ohne weiteres zu erschließen, daß eine Abhandlung über Gerechtigkeit vorhergegangen sein mußte. Aber sind in EE auch die Themen von EN VI und VII, MM II 7—10 noch vor der Freundschaft behandelt worden, so daß EE, da ein Abschluß im Sinne von EN X 6f., also durch Wiederaufnahme des Eudämoniethemas unwahrscheinlich, auf jeden Fall unbeweisbar ist, mit der Freundschaftsabhandlung schlösse? Dies letztere haben Spengel[1] 1843, 499—503 und H. v. Arnim[3], 1927, 114f. mit Entschlossenheit behauptet. Hauptargument ist die Große Ethik, die in der Tat mit der Freundschaft schließt und vor dieser vier Abschnitte hat: 1) II 7, 1206a 36—b 17. 2) II 8 (Eutychie). 3) II 9 (Kalokagathie). 4) II 10 (ὀρθὸς λόγος), die nach Reihenfolge und Inhalt allein in EE VIII 1—3 ihr Pendant haben. Die Stellung der vier Abschnitte von MM ist durchaus sinnvoll (Band 8, 412; 69, 14). Ob die überlieferte Stellung der entsprechenden Abschnitte als EE VIII sinnvoll ist, das ist die Frage. Daß zwischen EE VII 12 und EE VIII 1 auch nicht der leiseste Zusammenhang besteht, ist klar (s. u. S. 472); ebenso, daß kein aristotelisches Buch mit ἀπορήσειε δ' ἄν τις beginnt. Vor diesen Worten ist also ein Textverlust eingetreten. Aus MM wird man schließen dürfen, daß dieser Ausfall Ausführungen über die Lust betroffen hat. Dann würde zunächst EE VIII 1, aber wegen des Zusammenhangs mit MM auch EE VIII 2—3 vor die Freundschaftsabhandlung von EE zu rücken sein und letztere würde, wie in MM, an den Schluß des Werkes zu stehen kommen — außer man nimmt an, Ar. habe, als er nach dem Ethikkurs von MM die neue Fassung von EE entwarf, einen tiefergreifenden Umbau vorgenommen. Aber einen Grund dafür könnte man wohl kaum nennen und bei den vielfachen Berührungen zwischen MM und EE, gerade auch in der Disposition, ist die Annahme einer Änderung im Grundplan äußerst mißlich. Und wegen der geschlossenen Reihenfolge der dem Komplex EE VIII 1—3

in MM entsprechenden Themen empfiehlt es sich auch nicht, EE VIII 1 zu isolieren und in Zusammenhang mit der 2. Lustabhandlung in EN X zu bringen, also für eine ursprüngliche Stellung nach der Freundschaftsabhandlung zu plädieren. Kurz, es spricht so ziemlich alles dafür, daß EE VIII 1—3 tatsächlich ihren ursprünglichen Ort vor EE VII 1 hatten, daß VIII 1 also das einzige Bruchstück ist, das wir von den Inhalten des in EN VII aufgegangenen VI. Buches von EE noch haben. Kapp[2] 1927, 23 dagegen neigt nach vorsichtigem Abwägen dazu, hinsichtlich der Reihenfolge von EE VII und VIII bei der Überlieferung zu bleiben. Doch kann ich seine beiden Argumente nicht anerkennen. Er findet, daß der jetzige Schluß von EE sich als Schluß des Ganzen eigne. Aber der Schlußsatz 1249b 24 (*τίς μὲν οὖν ὅρος .. καὶ τίς ὁ σκοπός .. ἔστω εἰρημένον*) ist ein typischer Schluß für ein einzelnes Kapitel, nicht aber für eine Pragmatie. Und das Gewicht des zweiten Arguments, daß nämlich die Einleitung der Freundschaftsabhandlung (EE 1234b 21 *περὶ φιλίας .. ἐπισκεπτέον οὐθενὸς ἧττον τῶν περὶ τὰ ἤθη καλῶν καὶ αἱρετῶν* so aussehe als habe Ar. die Freundschaft im Anschluß an die ethische Tugend behandelt, wird dadurch gemindert, daß Ar. am Anfang von EN VII (1145a 16) als neues Thema ankündigt *τὰ περὶ τὰ ἤθη φευκτά*. Aus dem Zusammenhang aber ergibt sich, daß er mit dem Gegenteil, nämlich *τὰ περὶ τὰ ἤθη αἱρετά* (= EE) dreierlei meint: ethische Tugend, *ἐγκράτεια* und übermenschliche Tugend. Mit anderen Worten: in *τὰ περὶ τὰ ἤθη αἱρετά* ist auch die *ἐγκράτεια* enthalten und aus dem Ausdruck in EE muß man also schließen, daß vorhergegangen sind a) die Behandlung der ethischen Tugenden, zuletzt der Gerechtigkeit, b) die Inhalte von EN VII (= EE VI), und dann wird es allerdings äußerst unwahrscheinlich, daß nicht auch schon die dianoëtischen Tugenden (EN VI = EE V) behandelt waren, der Aufbau also nicht derselbe geblieben wäre wie er in MM war und wie er auch in EN sein wird. Kapp scheint a. O. anzunehmen, daß Ar. in EE nach der Gerechtigkeit gleich die Freundschaft behandelt hat, dann erst die Themen *φρόνησις* und *ἡδονή* und daß er dann das gebracht hat, was als EE VIII erhalten ist. Ich halte es demgegenüber für nahezu sicher, vor allem wegen MM, daß EE VIII 1—3 ursprünglich vor der Freundschaftsabhandlung gestanden hat und daß man, als (nach dem Erscheinen von EN, wo die Inhalte von EE VIII 1—3 bekanntlich weggelassen sind) auch die eudemische Fassung, ebenso wie MM, noch der Weiterbewahrung für wert gehalten wurde, die am Anfang und am Ende fragmentierte Partie eben wegen der Fragmentierung als Appendix an den Schluß gestellt hat. In Wirklichkeit endete EE, wie MM, mit der Freundschaft. Eine Theorie aber, die etwa damit rechnete, daß Ar. schon bei der Konzipierung von EE nach dem Freundschaftsbuch so fortfahren wollte wie in EN X, also zweite Lustabhandlung (wovon dann EE VIII 1 der Rest wäre), dann die drei Kapitel über Eutychie, Kalokagathie und *ὅρος*, um dann vielleicht doch noch von da aus, abrundend, zur Eudämonie zu kommen, wäre mit so viel Unbekanntem belastet, daß sie reine Vermutung bleiben müßte. — Obwohl ich aber keine Möglichkeit sehe, die ursprüngliche Stellung von EE VIII 1—3 vor EE VII ernsthaft zu bestreiten, wäre es doch unerlaubt, in einer neuen Ausgabe des griechischen Textes die überlieferte Endstellung zu beseitigen. Das wäre in noch höherem Grade die Vortäuschung eines verbesserten Zustandes als bei der bekannten Vorversetzung der Bücher VII und VIII der Politik.

Kapitel 1

62,1 (34b 18) „Über die Freundschaft". Die Gesamtanlage der Freundschaftsabhandlung ist im Wesentlichen in den drei Ethiken gleich: von der Themenangabe und der Aufstellung von Aporien zu den Schluß-Themen Autarkie, Polyphilie und Zusammenleben. Der Umfang der Abhandlungen beträgt in Bekkerzeilen 411 : 950 : 1209. EN ist hier also nur etwa $^1/_5$ länger als EE; selbst wenn man in Hinblick auf EN IX 12 annehmen wollte, daß etwas dem Inhalt dieses letzten EN-Kapitels Entsprechendes in EE ausgefallen sein sollte, könnte dies nicht viel gewesen sein.

Die Kontroverse v. Arnim[1] 1924 – Kapp[2] 1927 – v. Arnim[3] 1927, die sich gerade an der Freundschaftsabhandlung entzündet hat, behandle ich nicht erneut, sondern verweise auf Band 8, 433f. Zu der dort (s. auch Band 6, 508) notierten Literatur kommt für den Text von EE noch hinzu O. Apelt[1] 1894 mit fast durchweg unmöglichen Konjekturen; ferner die ernstzunehmenden Emendationsversuche von R. Jackson[3] 1900 (Susemihl zum 50. Doktorjubiläum gewidmet), Jackson[6] 1915 und Sir David Ross 1915. – Zum Problem der *φιλαυτία* M. Krinkels, De aard van de vriendschap bij Ar. (Tijdschrift voor Philos. 16, 1954, 603–638).

62,1 (34b 18) „was und von welcher Art" usw. Der Einleitungsabschnitt (Parallelen zu EE 1234b 18–1235a 4: MM 1208b 3–7: EN 1155a 3–31) ist, wie auch in den anderen Ethiken, zwanglos formuliert. Weder ist zu erwarten, daß alle späteren Einzelthemen schon hier erscheinen, noch daß die Reihenfolge mit der späteren Behandlung pedantisch übereinstimmt. Gegenüber MM fehlt in EE und EN jede Bezugnahme auf die Eudämonie; dafür verknüpfen beide die Fr(eundschaft) mit der ethischen Tugend, was nicht zu dem Schluß berechtigt, die Fr.-Abhandlung müsse ursprünglich an EE IV (EN V) angeschlossen haben. EE geht mit MM zusammen in der Frage, wie man mit dem Freund umgehen solle (ausgeführt in EE 1242a 19, mit Reflex 45b 25; MM 1213b 18, Band 8, 474). EE geht mit EN zusammen in der starken Betonung der Frage nach dem Recht in der Fr. (EE VII 9–11; EN VIII 11–IX 3), die in MM nur rudimentär behandelt ist (1211a 6–15; 1211b 4–17). Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß Ar. nur in EE dieses Gemeinsame mit besonderer Intensität gleich anfangs herausstellt. Denn unverkennbar steht in EE im Vordergrund der Zusammenhang von Fr. und Recht, Gerechtigkeit, geradezu umständlich, wenn man 34b 22–25 mit 25–31 vergleicht, während Ar. in EN denselben Gegenstand zwar auch ankündigt, aber ihn aufs stärkste durch das Thema „Notwendigkeit der Fr. für das menschliche Leben" überlagert. Die Einleitung von EN hat am meisten den Charakter eines Proömiums, insofern es zur Proömientechnik gehört, den Gegenstand anzupreisen (Arnim[1] 1924, 97 „schwungvolles Lob"). Die Absicht von EE geht demgegenüber auf das systematisch Bedeutsame.

Systematisch ist auch schon gleich die erste Frage nach Genus und Differentia. Es ist dieselbe Systematik, die Ar. bei der Behandlung der Einzeltugenden in EN immer die Frage stellen läßt, *περὶ ποῖα καὶ πῶς* die Tugenden Mitten seien. Vergleiche auch EN V 10, 1135a 14 *ποῖά τε εἴδη καὶ πόσα* (1115a 5 *πόσαι*, sc. *ἀρεταί*). Auch die Frage *πολλαχῶς*, die er in den anderen Ethiken nicht stellt (der Sache nach allerdings EN 1155b 12), geht auf die Arten, und es ist ganz klar, daß nach *πόσα* (34b 20) zu verstehen ist *εἴδη*, ohne daß man dies, wie Bonitz meinte, in den Text nehmen müßte. Desgleichen ist systematisch die von uns in EE so oft schon beobachtete Unter-

scheidung der ἕξις von ihrem Träger (φιλία, φίλος), die zwar nicht konsequent, aber mehrfach durchgeführt ist, z. B. 39a 4; b 4. 40a 6. Dieses Systematische ist in EN ganz ins Lebensnahe aufgelöst.

62,5 (34b 21) „nicht weniger nötig". Über diese Begründung der Fr.-Abhandlung gerade an dieser Stelle der Pragmatie s. o. S. 367.

62,7 (34b 22) „der Staatskunst". Ar. begründet, warum die Untersuchung der Fr. genauso wichtig ist wie die der Tugend. Um den Gedanken voll zu verstehen, müssen wir ihn mit jenem Abschnitt der Politik in Verbindung bringen, in dem Ar. das ethische Ziel des Staates klar formuliert: III 9. Aufgabe des Staatsmanns ist es, Eunomie zu schaffen, d. h. sich um ἀρετή und κακία πολιτική zu kümmern (1280b 5). Gesetze zum Beispiel zur Verhütung gegenseitigen Unrechts beim Güteraustausch bedeuten noch nicht, daß der Staat ein „sittlicher" Staat ist (1280b 19. 30) und auch das Zusammenleben allein macht noch nicht den echten Staat, auch wenn φιλία gleich ἡ τοῦ συζῆν προαίρεσις ist, denn als solche ist sie nur Mittel zum Staatsziel (1280b 38—40). Letzteres aber ist τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς (1281a 2). Die Gemeinschaft des Staates hat also als Ziel die καλαὶ πράξεις. Mit φιλία ist also hier in EE nicht der bloße Entschluß zur Koexistenz gemeint, sondern ein sittliches Verhältnis, für dessen Entstehen die Tugend „nützlich" ist. Auch in EE steht es für Ar. fest, daß das Telos der Staatskunst die Eunomie sei (16b 18) und daß sie die Übereinstimmung des für das Individuum Guten mit dem schlechthin Guten bewirken müsse (37a 2); schon am Schluß der Ideenkritik hatte Ar. das platonische Gut-an-sich abgelehnt mit der Begründung, es sei nicht nützlich für die Staatskunst (18a 34). — Sprachlich: Xenophon sagt φιλίαν ποιεῖσθαι (Mem. II 6, 29), Platon φιλίαν ἐμποιεῖν (Leges 699c 2). EE 43a 1 φιλίαν ἠθικὴν ποιεῖν ist anders.

62,9 (34b 24) „unmöglich". Lysis 214c 2 ἀδικοῦντας δὲ καὶ ἀδικουμένους ἀδύνατόν που φίλους εἶναι (s. 36b 14).

62,10 (34b 25) „und Unrecht". Gemeint ist, daß im Rahmen (περί) der Fr. Recht und Vermeidung des Unrechts („die wahren Freunde tun kein Unrecht") ganz besonders in Erscheinung treten. καὶ τὸ ἄδικον ist genauso zugesetzt wie etwa in Pol. 1280b 5 περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας und überdies durch EE 35b 28—31 so fest verankert, daß Spengels Athetese nur eine übereilte Vermutung ist.

62,12 (34b 27) „gut". Die Gleichung von gut und freund (= EN 1155a 31) weist auf den Lysis (214d 5—e 1), aber auch auf Rep. 334b 7—335a 4. Übrigens ist ἀγαθός hier so viel wie δίκαιος. Beides steht, wie ἀρετή und δικαιοσύνη nicht selten beieinander: Pol. 1280b 12; 1309a 36 u. a. λυσιτελεῖ ἡμῖν ἡ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή sagt Protagoras bei Platon (327b 1).

62,14 (34b 29) „unter ihnen": ἀλλήλοις. So Casaubonus aus dem sinnlosen αλλεις. Aus paläographischen Gründen und wegen 34b 24 (ἑαυτοῖς) verdient diese Emendation den Vorzug vor den anderen bei Susemihl verzeichneten. Cas. hat auch 36b 8 aus αλλα das allein richtige ἄλληλα hergestellt. Jacksons ([3]1900, 1) ἅλις, sc. ἐστί, haben zwar Solomon und Rackham übernommen, aber der Sprachgebrauch läßt es nicht zu; denn das dichterische ἅλις c. inf. ist nicht gleichbedeutend mit ἀρκεῖ, sondern hat die Nuance „genug und übergenug", die hier in EE nicht paßt. Platon und Ar. gebrauchen ἅλις c. gen. nur als Abschlußformel. Typus καὶ τούτων μὲν ἅλις, Polit. 287a 6, wo man Platons feine Ironie noch spürt, die darin liegt, daß er hier

gerade ein poetisches Wort gebraucht. Bei Ar. ist allerdings der Ton derselben Schlußformel nicht mehr ironisch und vielleicht hat dies Jackson ermutigt, in EE *ἅλις* einzusetzen. Aber es bliebe eine Singularität. Der Infinitiv *ποιῆσαι* aber, der schon den Kritikern ab Casaubonus Schwierigkeiten bereitet hat, bedarf keiner Stützung durch *ἅλις*, sondern geht auf *φαμέν* (34b 26); man braucht nur 34b 26 (*καὶ ὁ*) bis 28 (*ἕξις*) als Parenthese zu lesen.

62,15 (34b 29) „die wahren": *οἱ ἀληθινοὶ φίλοι*. Das Adjektiv bei *φίλος* weder in MM noch EN. Einzige Parallele Rhet. 1395a 30. In EE dürfte es die erste Hindeutung auf das in ihr ja besonders artikulierte Thema der „ersten" Fr. sein: 36b 28.

62,15 (34b 30) „Indes". Isoliert betrachtet klingt der Satz unsinnig. Aber hier haben wir formalistisches Denken. Die bereits vorher (34b 27) ausgesprochene Identität von *δίκαιος* und *φίλος* hat die „Pedanterie" zur Folge.

62,18 (34b 32) „Güter". Das *ἀγαθόν*-Thema zieht sich zwar in EE nicht wie in MM als roter Faden durch die ganze Pragmatie. Wenn aber Ar. hier so stark betont, daß die Fr. ein Gut ist – in EN 1155a 5 ist es nur zu erschließen – so mag darin eine Nachwirkung von MM 1208b 6 zu sehen sein. Desgleichen drücken nur MM (1208b 5) und EE (34b 33) den Gedanken aus, daß Fr. ein das ganze Leben erfüllendes Phänomen ist.

62,23 (35a 2) „die privaten": *τὰ ἴδια δίκαια*. Zu diesem Schlußsatz, der noch einmal das Hauptthema, nämlich Fr. und Recht, aufgreift, kenne ich keine Parallele.

62,27 (35a 4) „Aporien". Parallelen. EE 1235a 4–b 12: MM 1208b 7–26: EN 1155a 32–b 16. Was den Aufbau dieser Partie in den drei Ethiken betrifft, ferner die Abhängigkeit vom Lysis, sodann das Zusammengehen von MM und EE a) im logischen Interesse b) in der Frage, ob es leicht sei sich zu befreunden c) in dem empedokleischen Hundebeispiel, so wiederhole ich nicht das in Band 8, 435–6 sowie Band 6, 523; 182, 5 Gesagte. Nur dies sei noch einmal betont, daß der Lysis bereits von Platon selbst unverkennbar in den Leges benützt ist, 836e 5–837a 9 (Druckfehler in Band 8, 435, Zeile 2 v. u.: 837, nicht 873). Wie im Lysis, so folgt auch in den Gesetzen als erstes Beispiel einer Befreundung von Gegensätzlichem das des Armen und des Reichen (Lys. 215d 5: Leges 837a 7).

62,28 (35a 5) „fassen": *περιλαμβάνειν*, im Rückverweis 39b 7 *συμπεριλαμβάνειν*. Spengel hat sich, mit unzureichender Begründung, an beiden Stellen für – *παρα* – entschieden und Susemihl folgt ihm. Da die vier Verba bei Platon, Ar., Theophrast u. a. vorkommen und eine strenge Unterscheidung nicht zulassen; da ferner in EE an beiden Stellen einhellig – *περι* – überliefert ist, folge ich den Handschriften.

Nachweis der Zitate von 35a 7–25: Odyssee 17,218 (Ps.-Xen., Ath. Pol. 3, 10; Plato, Gorg. 510b 3; Theophr., Char. 29, 7). – 35a 8: Rhet. 1371b 17; Demokrit 68 A 128. 68 B 164. – 35a 9: unbekannter Herkunft, nur in EE; vgl. aber Rhet. 1371b 16 *ἔγνω δὲ θὴρ θῆρα*. – 35a 11: Empedokles 31 A 20a (Band 8, 436; 76, 3; der Umkreis, in den dieses Beispiel gehört, ist einigermaßen zu ahnen aus dem reichen Material, das W. Spoerri, Zu Diodor von Sizilien, Mus. Helv. 18, 1961, 66–72 bereitgestellt hat). – 35a 16: Euripides, fr. 898, 7–10 N[2] und Orest 234 (auch EN VII 15, 1154b 28; Rhet. 1371a 28). – 35a 18: Hesiod, Erga 25 (Plutarch, Mor. 92a). – 35a 22: Euripides, Phoen. 539–40, nur in EE. – 35a 25: Heraklit 22 A 22, Ilias 18, 107. (In dem Homervers schreibt Rackham *κἀξ ἀνθρώπων*, also nicht nur die

bekannte freie Zitierweise des Ar., sondern auch noch die Homerhandschriften zurechtrückend).

63,3 (35a 10) „die Naturphilosophen". Wie im Lysis (214a 1 + b 2) folgt auf das Zeugnis der Dichter das der Philosophen und der ironische Ton, mit dem die letzteren eingeführt werden (Lys. 214b 2–5; 215e 1; Band 6, 524) zeigt, daß das methodische Bewußtsein Platons schon genau so weit war wie das des Ar. auf der Stufe von EE und EN. — *διακοσμεῖν* ist ein Lieblingswort Platons. Ar. gebraucht es sonst nirgends in den Ethiken, sondern nur in naturwissenschaftlichen Schriften und einmal in der Politik (VII 12, 1331a 23).

63,9 (35a 14) „das Geliebte": *τὸ ἐρώμενον*. Walzer (241–2) hat die Äußerungen des Ar. in EE zum Thema Eros zusammengestellt und glaubt zu erkennen, daß EE VII „den Eros-Überlegungen des Akademie noch näher steht". Doch möchte ich nicht so weit gehen, da EN in diesem Punkte der Akademie sogar noch näher wäre; dort ist jedenfalls die umfangreichste, wie ein kleiner Platonkommentar wirkende Beschreibung des erotischen Verhältnisses (1157a 3–12). Daß der Eros in MM überhaupt nicht erwähnt wird, ist richtig, doch siehe immerhin 1190b36, und schwerlich läßt sich bei geistesgeschichtlicher Betrachtung sagen, daß nach Ar., also in der Zeit, in die Walzer die MM setzt, der Eros sozusagen tot ist. Viele Peripatetiker, ab Theophrast, haben darüber geschrieben, was man bei Rose, Ar. Pseud. 105 und bei Wehrli findet.

63,14 (35a 17) „Wechsel": *μεταβολή*. Wieder ein Hinweis auf das Bereitliegen physikalischer Gedanken in EE. Vgl. De gen. et corr. 332a 7, mit der Bemerkung Joachims in seinem Kommentar S. 223, daß Ar. diesen Satz in Phys. V 1. 2 als „a fundamental law of nature" dargestellt hat.

63,17 (35a 19) „bekriegen sich". Jackson[3] 1900, 1 nimmt daran Anstoß, daß dieser Satz nach den vorausgegangenen Dichterzitaten in Prosa erscheint und verwandelt ihn in einen trochäischen Tetrameter. Dieser scheitert aber an *ζοά* (sic). Außerdem wiederholt sich hier nur der Übergang von 35a 10, von den *ἔπη* zu den naturwissenschaftlichen *συγγράμματα* (Lysis 214b 1–2). Der Satz dürfte aus dem im Peripatos gesammelten zoologischen Material stammen, wie die genaue Übereinstimmung mit Buch IX der Tiergeschichte lehrt. 608b 19: *πόλεμος οὖν πρὸς ἄλληλα τοῖς ζῴοις ἐστὶν ὅσα τοὺς αὐτούς τε κατέχει τόπους καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ποιεῖται τὴν ζωήν* (folgen Beispiele). Zu dem von Anfang an in EE zu beobachtenden Interesse für Naturkundliches, z. B. 14b 15f., 16a 3f., 17a 24f., 24a 20–30 u. a., paßt er vorzüglich. Von der Spengelschen Basis aus hatte H. Joachim (De Theophrasti libris *Π. ζῴων*, Diss. Bonn, 1892, 51) auf seiner Suche nach Quellen für das IX. Buch daran gedacht, die Partie in der Tiergeschichte, zusammen mit 608b 27–29; 612a 20–24 (s. u. zu 36b 9), dem Eudemos von Rhodos zuzuschreiben und W. Kroll (Zur Geschichte der arist. Zoologie, SB Wien 218, 2; 1940, 29 A. 5 ist darüber nicht hinausgekommen. Ob Ar. selbst das über Tierfeindschaften und -freundschaften Gesammelte niedergeschrieben hat oder ein Schüler, wer getraute sich dies zu entscheiden? Jedenfalls war es schon zur Zeit von EE verfügbar (Reflex in Rhet. 1381b 16) und konnte in der Folgezeit auch z. B. von Theophrast benützt werden. Auf die verwickelten Probleme der arist. zoologischen Schriften können wir hier nicht eingehen. Siehe auch O. Regenbogen, Theophr., RE, Suppl. VII 1940, 1432.

63,24 (35a 26) „schilt". Scholion A zu Ilias 18, 107: „Heraklit.. tadelt den Homer" .. Der auf das Homerzitat folgende zweigeteilte Satz (35a 27–28) gibt Heraklits Gedanken in indirekter Aussage wieder, weshalb ihn Diels unter die A-Zeugnisse aufgenommen hat (22 A 22) und den originalen Heraklit durch das Parallelzeugnis von EN (= 22 B 8) und des Hippolytos (= 22 B 51) repräsentiert werden läßt. Woher die Heraklit-Interpretation von EE stammt, läßt sich aber wenigstens für den ersten Satzteil (35a 27) noch feststellen. Die fraglichen Worte werden nämlich bereits in der Heraklit-Polemik des platonischen Symposions (187a 1–c 2) in ähnlicher Weise formuliert: Aber vielleicht wollte er dies sagen *ὅτι ἐκ διαφερομένων πρότερον τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος, ἔπειτα ὕστερον ὁμολογησάντων γέγονεν* (sc. *ἡ ἁρμονία*)· *οὐ γὰρ δήπου ἐκ διαφερομένων γε ἔτι τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ἁρμονία ἂν εἴη* (187a 8–b 4). Wenn man nicht annehmen will, daß bereits Platon aus einer Art früher Heraklitphilologie schöpft, was durch Wendungen wie *τοῖς γε ῥήμασι οὐ καλῶς λέγει* (187a 4) und „aber vielleicht wollte er dies sagen" (187a 8) nahegelegt werden könnte, wird man EE, nicht aber EN, an dieser Stelle mit Platon direkt in Verbindung bringen dürfen. Damit erledigt sich z. B., was Schächer (II 28) über seinen Eudemus redivivus schreibt, „der sich bei seiner hervorragenden Einfühlungsgabe berufen fühlt, des Meisters Gedankengut" (gemeint ist EN 1155b 4) „paraphrasierend weiterzugeben".

Der zweite Satzteil findet sich bei Pseudo-Ar., De mundo 396b 9: „Die Natur schafft das Übereinstimmende aus dem Entgegengesetzten und nicht aus dem Gleichen. Sie hat zum Beispiel das männliche mit dem weiblichen Geschlecht zusammengeführt und nicht etwa beide mit dem gleichen" (=VS 22 B 10).

63,30 (35a 29) „zwei Theorien": *δύο μέν*. Zum Text: die Zufügung von *οὖν* zu *μέν* durch Rackham, nach Susemihl (im Apparat) ist unerlaubt; siehe z. B. 24a 23; 42a 2. Desgleichen die Entfernung des von Casaubonus nach *καθόλου* eingesetzten und durch Bonitz[1] 1844, 54 endgültig begründeten *καί* (a 30) durch Solomon, Rackham. Wo begründet Ar. das Urteil, daß Behauptungen zu allgemein seien, damit daß sie in konträrem Gegensatz stehen? Daß zu *καθόλου* zu verstehen ist *λεγόμενα*, betont Bonitz a. O. 55 mit Recht und ebenso mit Recht verzichtet er auf Einfügung in den Text. Daß übrigens die beiden Theorien „so weit" voneinander abstehen, geht auf 35a 20. – Auch die Verwandlung von *οἰκεῖαι* in *οἰκειότεραι* (a 31) durch Rackham ist nicht zu rechtfertigen.

63,32. (35a 31) „Erfahrungstatsachen": *τῶν φαινομένων*. Daß Ar. in EE auf die Erfahrung neben den „Logoi" entscheidendes Gewicht legt, so sehr, daß ein wirklicher Unterschied zu EN und auch zu MM kaum zu sehen ist, ist bekannt. Siehe EE 16b 26–28 (o. S. 183); 17a 11–13 (o. S. 188); 28a 19; 35b 12–16; 36a 25. b 21–23; 44b 31; 45a 26–29. Dazu auch Walzer 65–67, wo MM 1183a 26 und 1185b 15 zu ergänzen wären. Ferner Band 8, 227–228. Die in Band 8, 179; 8, 10 gegebenen Belege zu MM a. O. sind zu ergänzen durch Plato, Soph. 218d 8; Polit. 277d 1; Leges 632d 9–e 7. Die dort zitierte Abhandlung von O. Regenbogen (1930) ist jetzt in seinen Kleinen Schriften abgedruckt (München 1961, 141–194). Davon geht Dillers glänzender Aufsatz aus (*Ὄψις ἀδήλων τὰ φαινόμενα*, Hermes 67, 1932, 14–42).

63,34 (35a 32) „nur die Guten". Das ist die Lehre der Akademie. Der Grundsatz „gleich zu gleich" gilt also nur für die Guten, nicht für die Schlechten: Lysis 214 d 3–7. „Bei Ar. läßt sich allein aus der EE noch erkennen, daß er dieser Meinung

einst selbst nahestand" (Walzer 233). Ebendort auch die Belege für die Modifizierung dieser Meinung (233[3]).

63,35 (35a 33) „absurd". Das Kinder- und das Tierargument, das sich nur in EE findet und an dieser Stelle, nämlich in der Gegenposition zur höchsten Fr., fast trivial wirkt, dürfte auf akademische Diskussion zurückgehen, wie die von Walzer (204) aus dem Kleitophon (409d 6 usw.; dazu EE 38a 32–33. 36b 5–7. 41b 2–8; Hist. an. VI 12, 566b 23) ausgehobene Partie nahelegt. Das Kinderbeispiel ist sicher nicht so gemeint, daß auch schlechte Mütter kinderlieb sind (so Arnim[1] 1924, 98), sondern daß eine gute Mutter ihr Kind liebt, obwohl dieses noch etwas Neutrales ist, d. h. noch nicht „Tugend" hat, noch nicht „gut" ist. Dies jedenfalls ist akademisch-peripatetische Lehre. Das Beispiel der Tierliebe aber kann ich nur so verstehen: die Fr. ist kein exklusives Phänomen, so daß sie nur unter guten Menschen statthaben könnte. Beweis: sie kommt sogar in einem unter dem Menschen stehenden Bereich vor.

64,3 (35a 36) „einerseits". Zum Text. *ὅτι* (a 36) bis *ὅτι* (a 39). Zeichen dafür, daß nur der Nutzen Objekt der Fr. ist, ist a) daß alle danach (*ταῦτα* frei für *τοῦτο*) streben, b) daß wir die unnützen Teile unseres Körpers „wegwerfen". Sachlich gehört b), wie man aus Xenophon sieht (s. u.), zwar noch zum Sokratesreferat, grammatisch aber nicht. Wie so oft, operiert Ar. stärker mit dem Negativen als mit dem Positiven. Das hat hier zu der Ausweitung durch das Sokratesreferat geführt, das ich in Parenthese, mit Komma nach *ἀποβάλλουσιν*, setze. Damit ist auch die Doppelheit von *ἄχρηστα* (a 36. 39) geklärt, die sich übrigens der Sache nach auch im Xenophontext findet, nur daß dieser umgekehrt zuerst allgemein formuliert (*αὐτὸς ἀφαιρεῖ ὅ τι ἂν ἀχρεῖον ᾖ — αὐτοὶ ἀφαιροῦσι ὄνυχας* usw.) und dann erst die Beispiele bringt. Die Drastik des Zitats darf uns nicht verführen, die Partie als lebensnah im Sinne von EN zu empfinden; hätte Ar. den Dispositionspunkt 4 so wie 3 eingeführt, etwa: Manche glauben, daß sich die Menschen nur um des Nutzens willen befreunden, so würde das Zitat geradezu peinlich wirken. Aber Ar. formuliert abstrakt: *τὸ χρήσιμον — τὸ ἄχρηστον*, und da fiel ihm zu letzterem die Stelle aus den Memorabilien ein. — In 35a 37 ist *αἱ τοιαῦται τῶν* und freier Raum für 5–6 Buchstaben in M^b P^b (Bekker) sicher korrupt. Versucht man es zunächst mit Sylburg, der die Überlieferung beläßt und nur die Lücke (über deren fragwürdigen Ursprung Bonitz[1] 1844, 55) mit *φύσεων* ausfüllt, so ist zu sagen, daß *αἱ τοιαῦται φύσεις* zwar ein gut attischer Ausdruck ist (= „solche Kreaturen", Isocr. 4, 113; 20, 11. Aeschines 1, 191) und auch der Genetiv ist klar (z. B. Xen., Mem. II 8, 3 *τοῖς τοιούτοις τῶν ἔργων*), aber was soll *καί* vor *αἱ*? Und wie unsinnig wäre es, Ar. hier sagen zu lassen: „das Unnütze aber tun sogar solche Nützlichkeitsjäger weg"? Also folgt man am besten Bonitz a. O. 55 *καὶ αὐτοὶ αὐτῶν* (aus Xen.), und wenn man *ἀποβάλλω* mit Gen. separ. (Xen. *ἀφαιροῦσι*) durch Eur., Bacchae 692 (*τὸν ὕπνον ἀποβάλλειν ὀμμάτων*) nicht anerkennt, weil es aus Dichtung stammt, so wird man Jackson[3] (1915, 159) vorziehen, der seine in der Tat unerträgliche erste Konjektur ([3]1900, 2 *κἂν ἃ τοιαῦτ' αὐτῶν*) zurückgenommen hat zugunsten von *καὶ αὐτοὶ ἀφ' ἑαυτῶν*.

64,5 (35a 37) „Sokrates". Nur hier *ὁ γέρων*; sonst *ὁ πρεσβύτης* (MM 1200b 25; EE 16b 3). Zum Text. Deman 1942, 59 (unergiebig). O. Gigon, Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien, Basel 1953, 77–79, und Mus. Helv. 16, 1959, 176–178. — Ar. zitiert hier Xenophon, Mem. I 2, 53–54. Der Zusammen-

hang (ab 49) ist: Es kommt alles darauf an, daß der Mensch ein Wissender (σοφός) ist. Auch die Bande der Verwandtschaft und Fr. taugen nichts, wenn nicht Wissen, genauer, durch Erkenntnis vermittelter Nutzen, ausgetauscht wird. Es folgen Beweise dafür, daß alles was nicht Wissensträger ist, wertlos ist (τὸ ἄφρον ἄτιμον 55). 1) I 2, 53: EE 35a 39–b 1. Wenn die Wissen-tragende Seele im Tode entwichen ist, ist der Körper nutzlos und selbst wenn es der nächste Verwandte ist, wird er möglichst rasch entfernt. 2) I 2, 54: EE 35a 36–39. ἔλεγε δ' ὅτι καὶ ζῶν ἕκαστος ἑαυτοῦ, ὃν (Cobet für ὅ) πάντων μάλιστα φιλεῖ, τοῦ σώματος ὅ τι ἂν ἀχρεῖον ᾖ καὶ ἀνωφελές, αὐτός τε ἀφαιρεῖ ... αὐτοί τέ γε αὑτῶν ὄνυχάς τε καὶ τρίχας καὶ τύλους ἀφαιροῦσι ... καὶ τὸ σίαλον ἐκ τοῦ στόματος ἀποπτύουσιν ὡς δύνανται πορρωτάτω, διότι ὠφελεῖ μὲν οὐδὲν αὐτοὺς ἐνόν, βλάπτει δὲ πολὺ μᾶλλον. Xenophons Beispiele stehen alle mit dem Freundschaftsthema in Zusammenhang: nur die auf der Basis des Wissens nützliche Fr. ist etwas wert; dazu gehören auch wir selbst als leib-seelische Einheit, wir sind uns selbst der nächste Freund (ἑαυτοῦ ὃν πάντων μάλιστα φιλεῖ lese ich, 54, mit Cobet-Hude, nicht ὅ = σῶμα): vgl. Sophokles OT 611. Daß wir uns instinktiv darüber klar sind, was an uns das Wertvolle und was nicht wertvoll ist, zeigen wir eben durch unser Verhalten zu uns selbst: das letztere, das Unnütze, ja Schädliche entfernen wir von selber – woraus sich (55) die Mahnung ergibt, dafür zu sorgen, daß man φρονιμώτατος, ὠφελιμώτατος ist.

64,7 (35a 39) „Teile“. Die überaus eingehende Darstellung der Teile des Menschen in der Tiergeschichte (I 7–17) gibt keinen Anlaß zu der Annahme, daß auch Nägel, Haare und Speichel „Teile“ des Menschen sind. Also meint Ar. hier etwas anderes und die μόρια sind keine ungeschickte Dublette zu τὰ ἄχρηστα von a 36. Was er meint, ergibt sich aus Xenophon, aus dem oben nicht ausgeschriebenen Stück (54). Xen. spricht nämlich nicht nur davon, daß wir selber etwas entfernen, sondern auch daß wir uns den Ärzten hingeben, damit sie etwas wegschneiden oder wegbrennen. Ar. denkt also an das operative Entfernen von echten „Teilen“, z. B. eines Arms. Die Sorglosigkeit von ῥιπτεῖν (Syn. ἀποβάλλειν) darf uns dabei nicht stören, denn es paßt ja auch nicht zu σῶμα. Das Verbum übrigens auch in einem Ausspruch des Aristipp (Diog. Laert. II 81) καὶ τὸ φλέγμα καὶ τοὺς φθεῖρας ἐξ ἡμῶν ἴσμεν γεννωμένους, ἀλλ' ἀχρεῖα ὄντα ὡς πορρωτάτω ῥιπτοῦμεν.

64,9 (35b 2) „Ägypten“. Ar. hat damit schwerlich einer ionisch anmutenden Erzählfreudigkeit nachgegeben, sondern, wie so oft, zieht der negative Begriff (ἄχρηστος) den positiven nach sich. Von der Mumifizierung wußte Ar. vielleicht durch Herodot (II 86) und daß sie in der Akadmie bekannt war, zeigt Phaedo 80c 8. Aber er scheint darüber hinaus gewußt zu haben, daß die Einbalsamierung für die Ägypter „nützlich“ war wegen des Zusammenhangs zwischen Erhaltung des Leichnams und Fortdauer der Seele.

64,10 (35b 3) „widersprechen“. Dieser das Ergebnis des Bisherigen fixierende Abschnitt (35b 2–6) ist wieder ein Musterbeispiel abstrakter Formulierung (Lysis-Typ). Nichts Vergleichbares in MM, EN. Als Zusammenfassung könnte man ihn nur teilweise bezeichnen, weil nicht alles schon im Vorhergehenden erarbeitet ist. Daß das Gleiche (Fritzsches Einfügung von ὅμοιον ist unerläßlich und allgemein akzeptiert) dem Gleichen keinen Nutzen bringe, daran mochte man sich allenfalls aus dem Lysis erinnern (214e 5–215a 3. e 9). Nur der große Abstand von ὁμοιον- und ἐναντίον-Theorie war bereits überdeutlich betont (35a 20. 30). Dagegen ist

ganz neu, daß Gegensätzliches einander ganz und gar nicht nütze; im Lysis (216 a 2–b 9) ist die Polemik anders. Im Lysis übrigens finden wir gelegentlich den Übergang vom Positiv zum Superlativ, der sachlich an sich nicht nötig wäre (215 c 6; d 2. 4; e 3 u. a.). Aber wenn Ar. jetzt auf einmal *ἀχρηστότατον* sagt, so wird das wohl kein Nachhall aus dem Lysis sein, sondern ergibt sich aus dem folgenden Begründungssatz. Diesen kennen wir aus EE 20 b 30; außerdem steht er wörtlich so in Met. XIV 4, 1092 a 2 (auch Phys. 192 a 21; De caelo 286 a 33; Parva Nat. 465 b 9).

64,15 (35 b 6) „leicht". Nur in EE und MM 1208 b 20–22; dort ebenfalls, als Alternativfrage und mit *ἔτι* eingeführt, aber inhaltlich von EE verschieden und in der Ausführung nicht behandelt. Das Zusammengehen auch in diesem Einzelpunkt von Walzer nicht notiert. In EN kann man 1156 b 24–32 und 1158 a 10–18 vergleichen. Die Feststellung, daß etwas leicht sei — Gegensatz *χαλεπόν*, *σπάνιον* — ist besonders häufig in EN, auch in den Fr.-Büchern; siehe 1157 a 21. 58 a 14. 70 a 5. Außerdem z. B. auffallend in EN V 13, 1137 a 6 (*τὸ δίκαιον εἶναι ῥᾴδιον*). Ramsauer zu EN 1109 a 24 (= MM 1186 b 36 *ἔργον ἐστὶν σπουδαῖον εἶναι*).

64,17 (35 b 7) „ohne Unglückserlebnis": *ἄνευ ἀτυχίας*. Ich habe lange dazu geneigt, den Hss (*εὐτυχίας*) recht zu geben und den positiven Begriff im Sinne des glücklichen Treffens des Richtigen zu verstehen. Da alle im Glück unsere Freunde sein wollen, so könnte man argumentieren, wäre es schwer, in dieser Fülle den Richtigen zu erkennen ohne jene irrationale Begünstigtheit, die *εὐτυχία* heißt. Auch schien mir *οὐκ ἐνδέχεται ἄνευ* einen positiven Begriff zu fordern (MM 1206 a 24. 12 b 32; EN 1179 a 2). Aber den Ausschlag muß geben, daß Ar. später auf diese Partie zurückgreift. 38 a 12 (*βεβαίων*) geht zurück auf 37 b 10; 38 a 14 (*χρόνος*) auf 37 b 13 + 17; 38 a 15 (*ἀτυχίαι*) eben auf 35 b 7. Und in 38 a 15 ist *ἀτυχίαι* unangreifbar.

Kapitel 2

Vorbemerkung. In ganz groben Zügen geht es in diesem umfangreichsten Kapitel des Fr.-Buches — die Kapiteleinleitung ist durchaus sinnvoll — um folgendes: Ar. konstituiert die drei Arten der Fr. Immer wieder geht es dabei um das wertvollste Eidos, nämlich die „erste Freundschaft", aber dann auch darum, den beiden anderen Arten ihren Ort anzuweisen. Wesentlich ist die Herausarbeitung des Lustvollen in der Fr. Dabei ergibt sich — man kann geradezu sagen zwanglos — die Gelegenheit, einiges aus den Aporien des 1. Kapitels wieder aufzugreifen. Das in MM statuarisch Formulierte ist sozusagen in Bewegung umgesetzt, die Beherrschtheit von EN aber noch nicht erreicht.

64,23 (35 b 13) „eine Argumentation": *λόγος* Die methodische Vorbemerkung (35 b 13–18) findet sich nur in EE und zeigt dasselbe Interesse wie EE I 6, ferner 28 a 18–19. 36 b 21–23. 45 a 26–29. Vgl. auch EN VII 1, 1145 b 2–7. Walzer (67): „Überhaupt erscheint für das *φιλία*-Problem die Auseinandersetzung zwischen rein konstatierender und normativer Ethik so aktuell, daß dem Buche VII eine die allgemeinen Ausführungen von I 6 wiederaufnehmende Vorbemerkung vorangestellt wird". — Überliefert ist *λοιπός*. Über Spengels *λοιπὸς* <*λόγος*> ist kein Wort zu ver-

lieren, sondern im Hinblick auf 35b 16 (*ὁ τοιοῦτος λόγος*), gegen Susemihl, mit Walzer 67[3] und Rackham, von Casaubonus *λόγος* zu übernehmen. — Zu *ληπτέος*: 35b 30; Pol. 1261a 16; Bonitz, Index 422b 57—60. — Zu *ἀποδοῦναι*: Bonitz, Index 80b 17—24; EE 36a 25; Met. 1073b 37. 1074a 1. 1045a 22 (*ἀποδοῦναι καὶ λῦσαι τὴν ἀπορίαν*). Zu *ὁμολογούμενος τοῖς φαινομένοις* vgl. De caelo 306a 6. 309a 26. *ὁμολογούμενος λόγος* zeigt, daß — *λογέω* nicht mehr empfunden wird. Plato, Tim. 29c 6 *αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους ἀποδοῦναι.*

64,28 (35b 17) „letzten Endes": *συμβαίνει*. Trefflich geklärt durch Stewart zu EN VII 4, 1146b 6 (II 137—138).

64,31 (35b 18) „Aporie". Diese (35b 18—23) stellt, trotz *καὶ πότερον*, nicht etwa einen versprengten Nachtrag zu den Aporien von Kap. 1 dar, sondern Ar. schafft sich damit den Ausgangspunkt für die Grundlegung der drei Fr.-Arten. Dabei fällt der Ausdruck für das Objekt der Fr., des *φιλεῖν*, auf: *τὸ φιλούμενον* (auch 36b 4. 37a 40. b 1), wie *ἐρώμενον* 35a 14. Gerade bei diesem zentralen Begriff legt sich also Ar. nicht fest. Immer wieder zeigt sich eben in EE der skizzierende Ductus. So tritt ohne weiteres an Stelle von *φιλούμενον* auch *φίλον* (35b 29), dessen bestürzende Vieldeutigkeit doch schon der Lysis zerzaust hatte und das Jackson[3] 1900, 3 durch *ιφλούμενον* oder *φιλοῦμεν* ersetzen möchte. Und drittens verwendet Ar. auch *φιλητόν* (vgl. *ἐπιθυμητόν* 35a 14. 39b 26): 36b 35. 37a 38. 39a 35. *φιλούμενον* gibt es in MM und EN nicht, in letzterer nur das masc. (1156a 16. 57b 32). In MM sagt Ar. *φιλητόν φιλητέον* (über letzteres Band 8, 439; 77, 2), in EN *φιλητόν* (über *φιλητέον* in EN Band 8, a. O.). Da die Fr.-Abhandlung in EE auch sonst stärkere Beziehungen zum Lysis aufweist als die anderen Ethiken, wird man in *φιλούμενον* wohl Anschluß an eben den Lysis zu erblicken haben; die geradezu als Zitat wirkende Wendung 36b 4 (= Lysis 212e 6) verstärkt diesen Eindruck, ebenso die Einführung der *ἐπιθυμία* (35b 20 u. a.), die weder in MM noch in EN, wohl aber im Lysis ab 217c 1 zu beobachten ist, vgl. auch 221e 3 *τοῦ οἰκείου δὴ ὅ τε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία* und Phaedr. 237d 3 *ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως*. Zum Inhalt der „Aporie": über die hier besonders akzentuierte Illustration des Begriffs der Begierde durch den Eros s. o. zu 35a 14. Das Zitat: Euripides; Troades 1051, wo die Konstanz des Affekts eben seine Stärke bezeichnet; in Rhet. 1394b 16 ist der Vers zu den sofort einleuchtenden Gnomen gerechnet. — MM und EE gehen gegen EN VIII 2 zusammen, insofern Ar. nicht sofort, als etwas Fertiges, die Dreiteilung gut-lustvoll-nützlich bringt. In MM kommt erst nach Einführung des *φιλητόν* der Satz: „es ist in der Nähe und Gefolgschaft des *ἀγαθόν* auch das *ἡδύ* und *συμφέρον*" (1209a 6). — Über die völlige Selbstverständlichkeit, mit der Ar., in Platons Sinn, als Gegenstand der *βούλησις* das Gut ansetzt, siehe Walzer 98—102, wo vielleicht Platons Einleitung zu den vier Lebensformen in Leges 733a 9—e 3 nachzutragen wäre, wo, soweit ich sehe, erstmals der Terminus *βουλητόν* (733d 8) vorkommt (Band 6, 332; 53, 1).

65,2 (35b 25) „Ausgangspunkt". Der Abschnitt 35b 24—29 führt ein Stück weiter in der Ableitung der drei Fr.-Arten: Gegenstand des *φιλεῖν* ist sowohl das *ἀγαθόν* wie das *ἡδύ*, und zwar letzteres deshalb weil es ein *φαινόμενον ἀγαθόν* ist, also immerhin auch in den Bereich der *βούλησις* falle. Damit ist das Lustvolle für die Fr.-Ethik gerettet — ein simpler Hedonist ist ja Ar. nie gewesen —; es steht nun als Ziel der Fr. neben dem *ἀγαθόν*, nur eben nicht als gleichwertiges. Ab 35b 30 konstituiert dann Ar. als drittes Ziel das Nützliche. Für das Verständnis ist das Wesentliche

geleistet durch v. Arnim[2] 1926, 22; [4]1927, 66. 71. 102. 109; [6]1928, 31, besonders durch Klärung des Psychologischen und der platonischen Grundlage, die Schächer (II 63 A. 34) erfolglos und ohne Berücksichtigung Arnims wieder zu beseitigen versucht. – In den anderen Ethiken gibt es nichts unmittelbar Vergleichbares.

65,4 (35b 26) „erscheint“: *τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*. De an. motione 700b 28 *δεῖ δὲ τιθέναι καὶ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν ἀγαθοῦ χώραν ἔχειν καὶ τὸ ἡδύ*. Grundtexte für die Lehre vom *φαιν. ἀγ.*, die bei Platon, wenn auch nicht dem Terminus, so doch der Sache nach angelegt ist, und die von der *βούλησις*: Gorgias 466b 11–469c 7 und Top. 146b 36–147a 4. In MM spielt der Terminus merkwürdigerweise keine Rolle. In EE: 1227a 18–30; b 3. In EN: 1113a 14–b 2; 1155b 25–27. Unbeachtet scheint zu sein, daß Ar. an unerwarteter Stelle den echten vom nur erscheinenden Wert trennt, nämlich bei der Entwicklung der Lehre vom „unbewegten Beweger“, Met. XII 7, 1072a 27–29, indem er diesen als das *πρῶτον νοητὸν καὶ ὀρεκτόν* konstituiert. Um dies klarzumachen führt er den Unterschied zwischen *ὀρεκτόν* (*βουλητόν*) und *ἐπιθυμητόν* ein, d. h. er stellt das Streben des *ἄλογον* dem des *λογικόν* gegenüber: *ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις*. Hieraus entnehme ich, daß *ὄρεξις* (*βούλησις*) durch *δόξα* aktualisiert wird, d. h. durch die platonische *δόξα*. Daraus aber ergibt sich die richtige Auffassung von EE 35b 27 (*τοῖς μὲν δοκεῖ* . . .): *τοῖς μέν* geht auf die die ein echtes Gut er treben, *τοῖς δέ* auf jene, die nur zu einem *φαινόμενον* gelangen. Wie in der Met., so ist also auch in EE die *δόξα* im *λογικόν*, die „Phantasia“ im *ἄλογον* lokalisiert. Im irrationalen Seelenteil kann natürlich keine Entscheidung darüber fallen, ob ein Gut „echt“ ist.

65,7 (35b 28) „auch wenn“. P. v. d. Mühlls (1909, 47[1]) Vorwurf gegen diese Stelle ist erledigt durch Kapp[1] 1912, 20 A. 35.

65,8 (35b 29) „Vorstellung“: *φαντασία*. Verbal: *φαίνεταί τι τῷ αἰσθανομένῳ*. Subjektseite. Objektseite: *φάντασμα*. Kapp a. O. hat bereits auf De anima III 3 hingewiesen: phantasia ist nicht dasselbe wie doxa, obgleich beiden gemeinsam ist, daß sie wahr oder falsch sein können (428a 12. 19). Die doxa ist aber etwas Logos-artiges (428 a 19–24). Demnach ist klar, warum die beiden in EE nicht derselben Seelenschicht angehören können. Die doxa gehört zur Logos-Schicht, die phantasia aber dahin, wo auch die Sinneswahrnehmungen sind; diese sind Bewegungsvorgänge und so ist die phantasia „die Bewegung, die von der verwirklichten Wahrnehmung ausgeht“ (429a 1, Theiler). Und insofern die „Vorstellungen“ Agentia unseres Tuns sind, ergibt sich: „weil die Vorstellungen (in den Sinnesorganen) zurückbleiben und den Wahrnehmungen (*αἰσθήσεσι*) ähnlich sind, tätigen die Lebewesen vieles nach den Vorstellungen; die einen, weil sie keine Vernunft (*νοῦν*) haben, also die Tiere; die anderen, weil die Vernunft zuweilen durch Leidenschaft, Krankheit oder Schlaf verhüllt wird, also die Menschen“ (429a 4–8, Theiler).

65,11 (35b 30) „einen anderen Satz“: *ὑπόθεσιν ἑτέραν*. Der Abschnitt 35b 30–36a 7 ist eine Einheit. Auch er hat, insbesondere in seinem vorbereitenden Charakter, keine wirkliche Entsprechung: in MM höchstens 1209a 1–3 (*φιλητόν, – ἑόν*); in EN: 1155b 21–27. Arnim[4] 1927, 67 sagt mit Recht: „Die Erörterungen über das Verhältnis des *ἀγαθόν* zum *ἡδύ* und zum *καλόν*, die in EE eine große, in EN eine viel bescheidenere Rolle spielen, haben ihre Wurzeln in einer früheren Stufe der arist.

Ethik, wo diese drei Dinge, *ἀγαθόν*, *καλόν*, *ἡδύ*, die natürlichen Strebungsziele der drei Seelenteile bildeten . . ." Das Ziel, das Ar. in diesem Abschnitt anstrebt und erreicht, ist eigentlich schon in der Einleitung zum Gesamtwerk (I 1, 1214a 7—8) grundgelegt: das Glück ist Schönstes, Bestes und Lustvollstes, d. h. diese drei zusammen. Jetzt nun handelt es sich nicht etwa darum, eine Gütereinteilung zu geben, sondern das in dieser Dreiheit — der Nutzen steckt in *ἄριστον* — sich darstellende oberste Gut, das auch oberster Fr.-Zweck ist, wird aufgegliedert in eben jene drei Komponenten, die sowohl isoliert als Ziele menschlichen Handelns vorkommen, aber auch vereinigt eben das zur „ersten" Fr. gehörige *ἀγαθόν* ausmachen. Das Ergebnis des Abschnitts ist der letzte Satz (36a 5—7): die Dinge, die der Gute seiner Wesensart nach für lustvoll hält, sind *ἁπλῶς ἡδέα* — diese Dinge aber sind die *ἀγαθά* und *καλά* und so fallen also für ihn, und damit für die „erste" Fr. *τὰ ἁπλῶς ἡδέα* und *τὰ ἁπλῶς ἀγαθά* (*καλά*) zusammen. Durch die Einführung des *τινὶ ἀγαθόν*, *ἡδύ* aber hat sich Ar. die Möglichkeit zur Dreiteilung der Fr.-Arten eröffnet, denn mit diesem *τινί* verläßt er den Kreis der *ἀγαθοί*; das *τινί* gilt ja für die Menschen sozusagen zweiter Klasse und ist nicht zu verwechseln mit dem *αὐτῷ ἀγαθόν* von EN, das nur für den Guten gilt. Noch aber fehlt das Nützliche, das die dritte Art begründet; es wird im unmittelbar folgenden konstituiert, die Teilung der Güter in schlechthinnig und *τινί*, und der *ἡδέα* in schlechthinnig und *τινί* und die Identifikation (35b 32) voraussetzend. Das Nützliche ergibt sich nunmehr (36a 7—14) aus der Teilung des *ἀγαθόν* in a) das *ἀγαθὸν τῷ τοιόνδ' εἶναι* und b) das *ἀγαθὸν τῷ χρήσιμον εἶναι*. So haben wir also die drei Fr.-Arten, indem 1 und 2 durch *ἀγαθόν* a und b bestimmt sind, wozu sich das *ἡδύ τινι* als 3 gesellt.

65,12 (35b 31) „schlechthin-für bestimmte": *ἁπλῶς — τινί*. In MM nur in der Form *τὰ μὲν ἁπλῶς — τὰ δὲ οὔ* (1207b 29). In EE war die Teilung zum erstenmal aufgetreten bei der Tapferkeit (1228b 18—30). Ich zitiere den Anfang: „Aber vielleicht bedeutet „furchtbar" zweierlei, wie auch das Gute und das Lustvolle? Es gibt nämlich Dinge, die schlechthin (*ἁπλῶς*) und solche die nur für eine bestimmte Person (*τινί*) lustvoll oder gut sind, schlechthin aber nicht, sondern im Gegenteil schlecht und nicht lustvoll, z. B. alles das was verderbten Menschen nützlich und was Kindern lustvoll ist". In EN findet sich die Teilung nicht in B. VIII und IX, wohl aber — wenn man jene Fälle wegläßt, wo sie zwar der Sache nach, aber nicht mit dem Indefinitpronomen gegeben ist — in den „mittleren" Büchern (V 2, 1129b 3; VII 13, 1152 b 27) und zwar nur in diesen. — Der Zusatz *ἁπλῶς δ' οὔ* (auch 28b 20) ist nicht tautologisch, sondern besagt, daß diese Scheidung nicht den Guten betrifft, der ja an sich unter dem *τινί* mitverstanden werden könnte. In Wirklichkeit gibt es aber für ihn keine Diskrepanz mehr zwischen *ἁπλῶς ἀγαθόν* und *αὐτῷ ἀγαθόν*. Vgl. auch Top. 142a 9—11; EN III 6, 1113a 25—b 2; VII 13, 1152b 26—33 und X 2, 1173 b 20—25.

65,19 (35b 36) „volltaugend": *ὁλόκληρος*. Engste Parallele, sachlich und in Bezug auf den Doppelausdruck: EE VIII 3, 1248b 27—34, also im Kapitel über die Kalokagathie, wo ja begreiflicherweise ebenfalls von den Gütern zu handeln ist. Als sprachliche Parallele kenne ich nur Plato, Tim. 44c 1 (*ὁλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς*).

65,20 (35b 37) „das Sehen": *τὸ ὁρᾶν*. Jacksons *τὸ ζῆν*, von Susemihl halben Herzens mit Berufung auf Hist. an. 488a 26 (die Fledermaus *ἐν τῷ φωτὶ ζῇ*) gebilligt, von Rackham in den Text gesetzt, ist nicht nur paläographisch unmöglich. Der Augen-

kranke braucht keine ägyptische Finsternis um sich wohler zu fühlen. Sophokles, OT 1273 *ἐν σκότῳ ὁρᾶν*. Seneca, Ep. 57, 2 über die Grotta vecchia in Neapel: nihil illo carcere longius, nihil illis facibus obscurius, quae nobis praestant non ut per tenebras videamus, sed ut ipsas.

65,23 (35b 39) „die": *οὗτοι*. Das *οὔτε* der Hss i. t unmöglich. Susemihls *οὗτοι* ist der beste unter vielen Vorschlägen, besser auch als *ἐνίοτε* (Apelt[1] 1894, 729; Rackham im Text). Übergang in den Plural oft bei Ar., z. B. gleich 36a 5. *παρεγχέω* nur hier und Meteor. 359a 2. Die Sache selbst ist nicht ganz klar. Vielleicht sind es Säufer, die etwas Scharfes mögen; der Essig aber gehört zu den *δριμέα* (Probl. 959b 7).

65,25 (36a 1) „von der Seele". Brachylogie. *ἁπλῶς ἡδύ* ist nur das was für (*ἐπί* wie EN 1113a 26) die gesunde, unverdorbene Seele lustvoll ist. Nach *ψυχῆς* setze ich Punkt. Dann geht es weiter: „Und nicht ist *ἁπλῶς ἡδύ* das was für Kinder usw. *ἡδύ* ist". In a 2 *ΑΛΛΑ* als *ἀλλ' ἅ* zu lesen (Fritzsche, Rackham) ist unnötig.

65,28 (36a 2) „Kinder und Tiere". Immer wieder zusammen genannt. EE 24a 29. EN VII 12, 1152b 19. 13, 1153a 31 (s. auch EE 28b 19—22). Der gestandene, gesetzte Mann als Gegensatz zum Kind kommt in den Ethiken nur hier vor. Ich denke, wir können auch hier wieder die enge Verbindung des Ar. in EE mit der Bewegungslehre fassen. Bei der Behandlung der Zustände des denkenden Seelenteils in Phys. VII 3 unter dem Gesichtspunkt, ob da *γένεσις* und *ἀλλοίωσις* stattfindet, stellt Ar. fest, daß auch der Ersterwerb von Wissen nicht als „Entstehung" oder „Veränderung" aufgefaßt werden kann, denn zu Phronesis und Episteme kommen wir, indem unsere Seele aus der natürlichen Verwirrtheit in einen „gesetzten" Zustand kommt (*τῷ γὰρ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρόνιμόν τι γίγνεται καὶ ἐπιστῆμον*, 247b 17). Die Elemente sind also schon da und so ist das nicht *γένεσις* (247b 12). Dann fährt Ar. fort (247b 18): „Daher können auch die kleinen Kinder weder lernen noch unterscheidende Wahrnehmungen mit derselben Fertigkeit wie die Älteren machen. Sie werden aber gesetzt und kommen zur Ruhe (*καθίσταται, ἠρεμίζεται*) in Bezug auf das eine oder andere Objekt entweder durch die Natur selbst oder durch anderes (z. B. Gewöhnung, Belehrung]. In beiden Fällen aber durch einen Veränderungsprozeß im Körperlichen [also nicht im Geistigen]". D. h. also Werthaftigkeit und das Gegenteil sind nicht selber *ἀλλοιώσεις*, sondern nur mit solchen verbunden, die sich an den Elementen des Leibes (bei leiblichen *ἀρεταί, κακίαι*) vollziehen, bzw. bei seelischen an dem *αἰσθητικὸν μέρος* (246b 14. 247a 6). — Weiteres zu *καθίστασθαι*: MM 1205b 21f.; EN VII 13, 1153a 3; Pol. VIII 7, 1342a 10; Hist. an. 582a 25. 632a 9; Plato, Phil. 42d 5, Tim. 65a, Ep. III 316c 5.

Übrigens möchte ich auch den in EE vorhergehenden Satz (36a 3) mit der Physik in Zusammenhang bringen; jedenfalls ist dessen Inhalt dort am systematischsten formuliert. *ἀμφοτέρων* kann nur auf die erwähnten angenehmen Erlebnisse aus Jugend- und Mannesalter gehen. Beide sind in unserer Erinnerung, aber niemand würde sich als Mann dafür entscheiden wieder Kindheitsfreuden zu haben (EE 15b 22—24). Damit soll der Rang der *ἁπλῶς ἡδέα* illustriert sein. Aber warum arbeitet hier Ar. überhaupt mit dem Moment der Erinnerung? Eben dies erfahren wir aus Physik VII 3. Ich paraphrasiere den Abschnitt 246b 20—247a 19, auch wenn nicht alles hierher gehört, um erneut (s. o. zu 20b 14) auf das Ethische in der Physik aufmerksam zu machen. Die ethischen Tugenden, so lehrt Ar., entstehen durch einen Veränderungsprozeß (*ἀλλοίωσις*) im *αἰσθητικὸν μέρος* der Seele. Dieser Prozeß

wird durch αἰσθητά angeregt und kann nur sinnliche Qualitäten eines Gegenstandes beeinflußen und das αἰσθητικὸν μέρος (245b 3 + 248a 6) — woraus sich, und dies ist das Hauptanliegen des Ar., ergibt, daß die ethische Tugend selbst nicht ἀλλοίωσις ist. Die ethische Tugend insgesamt bezieht sich auf die körperlichen Lust- und Unlustempfindungen und diese treten auf entweder im gegenwärtigen Handlungsablauf oder als etwas Erinnertes oder als etwas Erwartetes: 1) ἐν τῷ πράττειν 2) ἐν τῷ μεμνῆσθαι 3) ἐν τῷ ἐλπίζειν. Die ersteren hängen von αἴσθησις ab und müssen also von αἰσθητά angeregt werden, die zweiten und dritten haben ihren Ursprung in der Erinnerung an die im aktuellen Handeln erlebte Lust oder in dem Warten auf eben diese. Das heißt also: alle mit der ethischen Tugend in Relation stehenden Lust- und Unlusterlebnisse sind von αἰσθητά verursacht (daraus ergibt sich die Schlußfolgerung 247a 14—19). Ar. hat also in der Physik den Gesamtkomplex Lust aufgeteilt in aktuelle Lust, Erinnerungslust, Erwartungslust. Von der zweiten macht er in EE Gebrauch.

65,30 (36a 5) „Diesen letzteren": τούτοις. Falls es nicht ursprünglich τούτῳ hieß, sondern der übliche Übergang vom Sg. in den Pl. vorliegt, sind mit diesem Pl. natürlich nicht zwei Arten von ἀγαθοί gemeint: a) ein Träger der ethischen b) einer der dianoetischen Tugend. Sondern der Doppelausdruck steht für jene Person, die in EN σπουδαῖος heißt (vgl. 1113a 25—30).

65,32 (36a 6) „das Schöne": τὰ καλά. Über die Einführung dieses Begriffs wird zu VIII 3 (s. u. S. 495 f.) zu sprechen sein, wo er, wie sich schon aus dem Wort Kalo-kagathie ergibt, seinen eigentlichen Platz hat. Doch erinnern wir uns, daß schon zu Beginn des Fr.-Buches von τὰ περὶ τὰ ἤθη καλὰ καὶ αἱρετά (34b 22) die Rede gewesen war. Rhet. 1362b 2—10: die Tugenden sind ein ἀγαθόν ... und die Lust ist ein ἀγαθόν, denn alle Lebewesen haben ein natürliches Streben nach ihr: ὥστε καὶ τὰ ἡδέα καὶ τὰ καλὰ ἀνάγκη ἀγαθὰ εἶναι· τὰ μὲν γὰρ ἡδονῆς ποιητικά, τῶν δὲ καλῶν τὰ μὲν ἡδέα τὰ δὲ αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ αἱρετά ἐστιν.

65,33 (36a 7) „Da also ..." Den Inhalt von 36a 7—15 beschreibt Arnim[4] 1927, 103: „Ar. erreicht sein Ziel, die drei möglichen Fr.-Ziele nachzuweisen. Das ἀγαθόν ergibt deren zwei, das ἡδύ nur eines, weil von seinen beiden Arten die eine mit dem ἀγαθόν zusammenfällt". Parallelen: MM 1208b 31—36: EN 1155b 27—56a 5. Aber genau vergleichbar ist nur die Gegenliebe (MM, EN), sowie die drei Arten und das μὴ λανθάνειν (zur Sache Band 8, 280—1) in EN; letztere zeigt starke Erweiterungen, vor allem durch die Einführung des Wohlwollens. — Zum Text. Der Inhalt, von v. d. Mühll (13—14) als konfus gebrandmarkt, ist von Kapp[1] 1912, 20—22 geklärt. Im einzelnen hat das meiste Bonitz[1] 1844, 56—7 geleistet. Ich weiche aber von ihm in folgendem ab: in a 9 führen die Hss auf ἐπεὶ δέ. ἔτι δέ von Susemihl und den Engländern übernommen, wäre paläographisch einwandfrei; Verschreibung von ἐπεί zu ἔτι und umgekehrt ist im Ar. gar nicht selten. Aber der freie Bau des Ganzen erzwingt die Änderung nicht und auch v. d. Mühll und Kapp übernehmen sie nicht. Damit ist der Ansatz einer Parenthese (a 7—8) hinfällig. In a 10 ist das τινι ἤ der Hss sachlich nicht falsch, aber gegen die Konstruktion. Richtig Breier (1845, 845) τινὶ καί, falsch Arnim a. O. 103 τινι ἦν. Evident ist in a 12 οὕτω für ὥσπερ, das aus a 10 stammt. Desgleichen in a 12 <τῷ> τοιόνδε, wogegen Arnim a. O. 103 <ὡς> τοιόνδε u. Rackhams <ὅτι> τοιόσδε nicht aufkommt. Soweit zu Bonitz. In a 14 steht φίλος δή. Jackson[3] 1900, 3 wendet mit Recht ein, daß keine Schlußfolgerung gezogen

wird und schlägt δέ vor. Aber er hält den Satz fälschlich nur für eine zusätzliche Feststellung. Es war ja nur die Rede gewesen, daß wir die Möglichkeit haben einen Freund zu wählen; durch unsere Wahl aber ist noch nicht φιλία konstituiert: die Gegenseite muß mitmachen. Da dies aber ein wohlbekannter Topos aus dem Lysis ist (212 a 8–d 5), schlage ich ‹δὲ› δή vor. – Der Begriff des τοιόνδε (36 a 8) kommt plötzlich, wird also als bekannt vorausgesetzt. Was er bedeutet, steht genau in MM 1182 b 20–21 (s. u. zu 36 b 29 und 44 b 34).

65,34 (36 a 8) „nützlich und brauchbar": ὠφέλιμον καὶ χρήσιμον (wie 36 a 13. 38 a 38). Ich entsinne mich keiner Parallele für diese Doppelung bei Platon und Ar. Tautologie? Ich halte es für möglich, daß hier in χρήσιμον das χρῆσθαι noch mitempfunden wird. Plato, Euthd. 280 c 1–e 2: Glück setzt Güter voraus. Aber wir wären nicht glücklich, wenn sie nur da wären, uns aber nichts nützten (εἰ μηδὲν ἡμᾶς ὠφελοῖ). Kann uns etwas nützen, wenn wir es nur haben, aber nicht gebrauchen (χρώμεθα δ' αὐτοῖς μή)? Zum Beispiel, wenn wir viel Brot haben, es aber nicht essen. Vgl. auch Gorgias 474 d 6–7; Rep. 333 a–d; Eryxias 401 b 7–c 1 und vielleicht Xenophon, Cyr. VI 2, 34.

66,8 (36 a 16) „So muß es denn . . ." Im Abschnitt 36 a 16–33 geht es um die Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der eben konstituierten drei Fr.-Formen; Ar. entwickelt den Begriff der „ersten" Fr., zu der die anderen Freundschaften in Relation stehen, ohne daß die „erste" ihr Genos und ohne daß sie für sie καθόλου wäre. Parallel dazu ist nur MM 1209 a 3–37, denn in EN 1156 a 6–14 ist keine Spur mehr von der Fragestellung von MM, EE. Susemihls Notierung stellt die Dinge auf den Kopf. Band 8, 438–439. Wiederum also gehen beide Ethiken in einer Lehre von großer Tragweite zusammen, und sie behandeln beide ihr Thema logice. Auf das Inhaltliche ist Arnim erstmals kurz eingegangen in dem Aufsatz „Zu W. Jaegers Grundlegung der Entwicklungsgeschichte des Ar., Wiener St. 46, 1928, 33–35, den ich vorne in die Bibliographie, da ausschließlich über die Metaphysik handelnd, nicht aufgenommen habe, den ich aber jetzt auch deshalb erwähnen möchte, weil Arnim darin klare Stellung bezieht zu dem alten, aber gerade in neuester Zeit von philosophischer Seite energisch wieder diskutierten Problem, was denn eigentlich der Gegenstand der arist. Metaphysik sei (H. Wagner, Zum Problem des arist. Metaphysikbegriffs, Philos. Rundschau 7, 1959, 129–148 und dazu das Postscriptum von Ph. Merlan, ὂν ᾗ ὂν und πρώτη οὐσία, ebd. 148–153). Arnim sagt dort (33), es sei die Überzeugung des Ar., „daß alle diese Probleme [nämlich bezüglich der sekundären Seinsarten] nur gelöst werden können im Zusammenhang mit der Frage nach dem πρώτως ὄν, welches er als ἀίδιον, χωριστόν, ἀκίνητον bestimmt und als reine stofflose Form, als ἐνέργεια, als Geist und Gottheit. Für ihn gibt es also nur eine Wissenschaft von den obersten Ursachen und Prinzipien, die ohne Widerspruch bald a parte potiori θεολογία, bald Lehre vom ὂν ᾗ ὂν genannt werden kann, weil diese beiden Gegenstände für seinen Standpunkt nicht voneinander trennbar sind". Mit anderen Worten (36), es bestehe kein Widerspruch zwischen den beiden Auffassungen vom Gegenstand der Met. als der Wissenschaft vom primären transzendenten Sein und als allgemeiner Seinslehre. Man sieht leicht, daß dies auch für die Fr.-Lehre von unmittelbarer Relevanz ist, denn hinter dem Verhältnis der Lust- und Nutzfreundschaft zur „ersten" Fr. steht die Lehre von dem Verhältnis der ὄντα zum πρώτως ὄν, daß nämlich die ὄντα weder εἴδη (καθ' ἓν λεγόμενα des

πρώτως ὄν sind, noch zu diesem im bloßen Verhältnis der Homonymie stehen. — Zum zweitenmal, etwas ausführlicher, geht Arnim auf EE ein in Arnim[6] 1928, 4—8. Er erkennt, daß in MM das Verhältnis der drei Freundschaften sachlich nicht viel anders dargestellt ist als in EE, daß aber EE mit einem anderen Begriffsmaterial arbeite, das aus der Met. stammt. Beides halte ich für gesicherte Erkenntnisse, die hier nicht wiederholt werden sollen. Dagegen bin ich bei den chronologischen Schlüssen, die Arnim für bestimmte Metaphysikpartien zieht (9) nicht so sicher, da Arnim nicht geklärt hat, woher das Begriffsmaterial von MM stammt, das zumindest in zwei Punkten, a) im Beispiel des *ἰατρικὸν μαχαίριον* (1209 a 23—27) und b) in der Lehre, daß die *φιλίαι ἀπὸ ταὐτοῦ πως ἠρτημέναι* sind (1209 a 22) auffallend a) mit Met. VII 4, 1030 b 2—3; XI 3, 1061 a 3—5 und b) mit IV 2, 1003 b 16—17 (De gen. et corr. 322 b 29—32) übereinstimmt.

66,9 (36 a 16) „Synonyma" usw.: *καθ' ἓν λεγόμεναι.* Ar. unterscheidet 1) *τὰ καθ' ἓν λεγόμενα* = *συνώνυμα* (z. B. Ochs und Mensch quâ *ζῷον*, Cat. 1 a 6) 2) *τὰ πολλαχῶς λεγόμενα*: a) *τὰ ὁμωνύμως λεγόμενα* (z. B. Schlüssel, Schlüsselbein = *κλείς* EN V 2, 1129 a 30); b) *τὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν λεγόμενα* (= *τὰ ἀφ' ἑνὸς λεγόμενα*). Die hier und im folgenden einschlägigen Metaphysikpartien: IV 2, 1003 a 33—b 17 (*τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως* . . . b 16 *πανταχοῦ δὲ κυρίως τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη*); VII 4, 1030 a 28—b 6 (b 2 *οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἓν ἀλλὰ πρὸς ἕν*); XI 3, 1060 b 31—61 a 15. Vgl. auch IX 1, 1045 b 27—46 a 11; De gen. et corr. 322 b 29—32.

66,11 (36 a 17) „auf-hin": *πρὸς μίαν τινά.* Das *πρὸς ἓν λέγεσθαι* Met. 1003 a 33. b. 14; 1030 b 3; 1061 a 11. A. Schwegler, Die Met. des Ar., Tübingen 1847, III 1, 152 treffend: „*λέγεσθαι πρός τι* bezeichnet eine minder wesentliche und notwendige, doch nicht genau zu definierende, Beziehung, eine solche die etwa in der Mitte steht zwischen der Homonymie und Synonymie", also dem *καθ' ἕν.*

66,12 (36 a 18) „die erste". Der unabsehbar häufige Gebrauch von *πρῶτος, πρώτως, κυρίως* in den verschiedensten Schriften des Ar. sollte uns allein schon dagegen bedenklich machen, die Lehre von EE direkt aus dem *πρῶτον φίλον* des Lysis (219 d 1) herzuleiten und es wird ja auch tatsächlich gerade in der vielfach im Terminologischen so Lysis-nahen EE in keinerlei verifizierbarer Weise auf das *πρῶτον* des Lysis verwiesen (s. auch Band 8, 440; 77, 8). Sachlich meint Ar. in EE dasselbe wie mit dem Terminus *παντελὴς φιλία* in MM: sie heißt so, weil in ihr die drei *τέλη* zusammen sind (1209 a 34), wobei die beiden geringeren als von ihr (*ἀπ' αὐτῆς* 1209 a 16) abgeleitet gelten, auf jeden Fall nicht mit ihr identisch, aber auch nicht so sehr von ihr verschieden sind, daß man das Verhältnis nur als homonym bezeichnen könnte. Mit einer solchen Konzeption hat jedenfalls das *πρῶτον φίλον* des Lysis, als Endpunkt eines regressus in infinitum, nichts zu tun. Freilich möchte ich nicht bestreiten, daß Platon irgendwie der Ahnherr jener Denkbewegung ist, die den Begriff des *πρῶτον* erzeugt hat. Indes gehört das *πρῶτον φίλον* des Lysis eng zur platonischen Eidoslehre; das *πρῶτον* des Ar. aber ist Terminus einer Philosophie, die schon lange nicht mehr Eidos-Philosophie war.

Ar. hat an wenig beachteter Stelle, nämlich in der Physik (VIII 7, 260 b 15—261 a 26) die mehrfache (*πλεοναχῶς*) Bedeutung von *πρῶτον* dargestellt um die Ortsbewegung als „erste der Bewegungen" zu erweisen: „Erstes" ist a) das, ohne welches die anderen Dinge nicht existieren können, wohl aber umgekehrt; b) hat es zeitliche

Bedeutung, und c) ist es τὸ κατ' οὐσίαν. Letztere Bedeutung trifft für EE zu. Ar. entwickelt sie so (261 a 13–20): die γένεσις kann nicht „erste" Bewegung sein; alles was wird, ist unvollendet (ἀτελές), es bewegt sich in Richtung auf die ἀρχή, so daß, was später „wird", τῇ φύσει πρότερον ist. Nun ist aber Ortsbewegung jene Veränderung, die den werdenden Dingen zuletzt zuteil wird; daher sind z. B. manche Lebewesen völlig bewegungslos, weil sie eben unvollendet sind, z. B. die Pflanzen und viele Tierarten, während Wesen, an denen sich Vollendung vollzieht, Ortsbewegung haben (τοῖς δὲ τελειουμένοις ὑπάρχει). Es ergibt sich der Schluß: wenn Ortsbewegung solchen Wesen zukommt, die in vollkommener Weise ihre eigentliche Natur erreicht haben (τοῖς μᾶλλον ἀπειληφόσιν τὴν φύσιν – φύσις hier wie z. B. Poetik 1459 a 15), so ist Ortsbewegung die πρώτη κατ' οὐσίαν. Auf EE übertragen: die Fr. derer, die zur Vollendung gekommen sind = der ἀγαθοί, ist πρώτη κατ' οὐσίαν.

In MM verwendet Ar. bekanntlich den Begriff der „ersten" Fr. nicht; sie heißt dort: „die alle drei τέλη in sich vereinende Fr." (1209 a 16). In der Ideenkritik, und zwar nur in der eudemischen Version, wird das höchste Gut als πρῶτον und αἴτιον τοῖς ἄλλοις charakterisiert (s. o. zu 17 b 4). In EN V 12, 1136 b 33–34, und zwar ebenfalls nur an dieser Stelle, lautet der Gegensatz zu Satzungsrecht nicht φυσικόν, sondern πρῶτον δίκαιον. Und in der Ontologie, wo es sich um die Lehre handelt, daß die seienden Dinge „seiend" heißen, weil sie auf eine πρώτη φύσις, die κυρίως οὐσία, bezogen sind, sind die einschlägigen Bezeugungen Met. 1003 b 16. 1030 a 29–30, b 3. 1064 a 36: wenn es unter den ὄντα eine οὐσία gibt, die abgetrennt und unveränderlich ist, so wäre diese die πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. In der Politik ist vergleichbar die Lehre von der echten Aristokratie, in der die Tugend allein maßgebend ist und die Ar. abhebt von den „sogenannten" Aristokratien. Die echte nennt er ἀληθινὴ καὶ πρώτη (IV 8, 1294 a 25; vgl. 1293 b 19).

66,14 (36 a 19) „medizinische Funktion": ἰατρικόν. MM 1209 a 23–27. Ich verstehe so: die Seele ist auf die ärztliche Kunst, bzw. den Arzt, bezogen, weil die medizinische Wissenschaft in der Seele des Arztes ist (τῷ ἔχειν, Met. 1003 b 2); der Körper, weil er das zu heilende Substrat; das Werkzeug, weil es Mittel zum Zweck, und das ἔργον, weil der Zweck der ärztlichen Kunst die Gesundheit ist (vgl. Met. 1003 b 1–4; 1030 b 2; 1060 b 37 f.). – Das von Bonitz[1] 1844, 57 vor ψυχήν eingesetzte γάρ haben die Engländer (und dann natürlich den Punkt nach ἰατρικόν) wieder entfernt, unter dem Eindruck von Jackson[3] 1900, 3–4. Aber gerade Met. 1003 b 1, was J. abdruckt, beweist, daß Bonitz im Rechte war. Eben diese Stelle zeigt auch, daß zu τὸ πρῶτον (a 20) zu verstehen ist τὴν ἰατρικήν.

66,16 (36 a 20) „uns": ἐν ἡμῖν ὑπάρχει. Bonitz[1] 1844, 57: ἐν πᾶσιν. Dagegen spricht nicht nur die Paläographie, sondern ich zweifle, ob nicht ἐν ἡμῖν durchaus verständlich, ἐν πᾶσιν dagegen sogar mißverständlich sein könnte. Gewiß ist zunächst, daß λόγος hier = ὁρισμός = Definition ist. Sodann ist zuzugeben, daß kein Grund zu finden ist, warum Ar. hier so betont, daß die Definition „in uns" ist. Aber ἐν ἡμῖν heißt ja gar nicht „in der Tiefe unserer Seele" – diese Nuance findet sich nur 14 b 11 – sondern ὑπάρχειν ἔν τινι (ἐνυπάρχειν τινί 36 b 7) ist oft nicht mehr als ὑπάρχειν τινί, d. h. der Satz besagt nicht mehr als πρῶτον δ' οὗ λόγος ἐστίν. Und in dieser Kürze ist er allerdings schwierig. Nun, man wird zugeben, daß die „erste" Fr. und die anderen von Ar. gesehen werden p. a. zu οὐσία und den anderen Kategorien. Über οὐσία und ὁρισμός handelt Met. VII 4 u. 5. Wenn ich diese Kapitel richtig verstehe,

so ergibt sich aus ihnen, daß es nur von der *οὐσία*, d. h. der ersten Substanz einen *ὁρισμὸς πρώτως καὶ ἁπλῶς* gibt. Die anderen *κατηγορούμενα* haben nicht dasselbe Sein, also auch nicht dieselbe Definition, wie die erste Kategorie, sondern sie haben ein Sein im selben Sinn wie gewisse Dinge als *ἰατρικά* bezeichnet werden: sie sind *πρὸς ἕν*. Wenn es also in EE heißt, *πρῶτον* sei das wovon es eine Definition gibt, so ergibt das umgekehrt: die Definition geht auf das *πρῶτον*. Aber nur der *ὁρισμὸς πρώτως*. Einen solchen gibt es nicht von einem medizinischen Werkzeug, denn dieses ist ein *πρός τι*, sondern nur vom *πρῶτον* (der *ἰατρική*): *ὁρισμὸς δ' ἐστὶν . . . ἐὰν πρώτου τινὸς ᾖ* (1030 a 10). Natürlich ist dann Wesenhaftes von der „ersten" Fr. auch in den anderen, denn diese sind *ἀπ' αὐτῆς*, aber das ist nicht *πρώτως*. Ändert man mit Bonitz *ἐν πᾶσιν*, so könnte fälschlich verstanden werden, daß die anderen Fr.-Formen *καθ' ἓν εἶδος λεγόμεναι* sind, was doch gleich anfangs ausgeschlossen worden war.

66,19 (36 a 22) „sucht man". Vgl. z. B. Physik VIII 9, 265 b 8: Die Kreisbewegung ist die „erste" der Ortsbewegungen. Weil sie „Maß" der Bewegungen ist, ist sie notwendig die „erste", denn alles wird durch das „erste" gemessen, und weil sie „erste" ist, ist sie das Maß der anderen.

66,19 (36 a 23) „das Allgemeine": *τὸ καθόλου*. Weil *καθόλου* ein Erstes ist (logice; vgl. An. Post. 85 b 25; Met. 1026 a 29—31), nehmen sie (s. u. zu 36 a 28) an, das Erste sei ein *καθόλου*. Die „erste" Fr. ist also kein *καθόλου* für die anderen zu ihr in Beziehung stehenden Freundschaftsarten. — *διὰ δὲ τὸ <τό>*, Susemihl und die Engländer. Natürlich gibt es genug Haplographien in unseren Texten (vgl. Phaedo 83 c 6), aber bei diesem Stil ist keine Änderung erfordert. Dagegen ist in a 24 Spengels *<τὸ> πρῶτον* unerläßlich und Susemihl argumentiert im Apparat ganz falsch. Das kuriose *διὰ δὲ τὸ καθόλου εἶναι τὸ ἕν* von Jackson[3] 1900, 5 hat glücklicherweise keine Nachfolger gefunden; er vermutet, daß *πρῶτον* durch „α" wiedergegeben war und jemand daraus ein „*ἕν*" gemacht habe. Bei aller Achtung vor dem unerschrockenen Konjekturalkritiker muß man doch sagen, daß seine paläographischen Neigungen nicht so ganz selten ins Spielerische umschlagen.

66,23 (36 a 27) „die anderen": *<τὰς> ἄλλας* Bonitz[1] 1844, 58. Ausfall von *τάς* nach *-ται* leicht erklärlich. Dagegen ist Solomons Rückkehr zu den Hss unerklärlich, wo a 29 *τὰς ἄλλας* folgt. Sollte er aus der folgenden, etwas übertreibenden Aussage, es gebe „viele" Fr.-Arten, einen falschen Schluß gezogen haben?

66,26 (36 a 28) „nicht paßt". Ein ähnlicher Fall ist in De caelo IV 2. Ar. prüft, was die Früheren über das Schwere und das Leichte gelehrt haben. Er unterscheidet dabei *ἁπλῶς* und *πρός τι*. Die Früheren hätten nur letzteres behandelt, seien aber der Meinung gewesen, hiermit auch über das erstere schon genügend ausgesagt zu haben. *ὁ δὲ λόγος αὐτοῖς οὐκ ἐφαρμόττει*. — *ὅταν* verlebendigt die ab a 23 in Gang befindliche Polemik, ebenso 36 b 18. Die Gegner durchmustern die einzelnen Fr.-Formen und jedesmal wenn sie zu beobachten glauben, daß eine bestimmte Fr.-Form sich nicht unter die „erste" bringen läßt, behaupten sie, das und das seien keine Freundschaften (s. auch 36 b 12). Wer den Primat der „ersten" Fr. so radikal vertreten hat, wissen wir nicht; man wird wohl nicht mehr sagen können als: Akademiker. Auf jeden Fall aber, und dies ist entscheidend, teilt Ar. den Begriff der *πρώτη* mit den Gegnern; nur faßt er ihn anders. Er bekämpft den *καθόλου*-Charakter, den die Gegner ihrem Begriffe verleihen, ähnlich wie er in der Ideenkritik von MM das „allgemeine Gut" als Gegenstand der politischen Wissenschaft abgelehnt hatte.

66,34 (36a 33) „Von diesen . . ." In allen drei Ethiken wird die erreichte Position, daß es drei Fr.-Arten und daß es eine wertvollste, *πρώτη* (MM *παντελής*, *ἡ τῶν σπουδαίων*, *βελτίστων*; EN *τελεία*, *ἡ τῶν ἀγαθῶν*) gibt, durch eine differenzierende Betrachtung unterbaut, bis das neue Thema einsetzt, das von Walzer (227) als „vertikale Gliederung" der Fr.-Formen bezeichnet wird. Parallelen. EE 1236a 33–38 b 14: MM 1209a 37–10a 5: EN 1156a 6–58a 36. Bei aller Variation im einzelnen, die, wie immer, auch die Anordnung der Teilstücke betrifft, geht durch alle drei Texte naturgemäß die Abhebung der wertvollsten Fr. von den geringeren, in MM z. B. 1209b 17–19, in EN 1156b 34–57a 3 und, ein einzigesmal, im Ton von EE: 1157a 30–32. Aber in keiner ist mit solcher Eindringlichkeit und Konsequenz, bei sonst eher assoziativer Gedankenführung, von Anfang bis zum Ende der Konfrontierungstyp *ἡ πρώτη* — *αἱ ἄλλαι* (fortgeführt aus 36a 27. 29) = *ἐκείνη* — *αὕτη* = *αὕτη* — *αἱ ἄλλαι* (z. B. 36b 2 + 6. b 24; 37b 8: 38a 30–32) durchgehalten: die „erste" Fr. ist in EE weitaus am stärksten der Bezugspunkt für alles andere.

Die Ableitung der drei Arten war auf rein logischem Wege geschehen, nicht einmal die „erste" Fr. wurde qualifiziert; jetzt erst kommt das Werturteil: 36a 33–b 1. Parallelen MM 1209b 17–20: EN 1156a 6–b 8. In MM scheint, vergleichbar mit EE, aber gegen EN, ein stärkerer Zusammenhang zwischen den Themen „wertvollste Fr." — „andere Formen" zu bestehen. Unmittelbar nämlich auf die, wie in EE, logisch vollzogene Ableitung der obersten Fr., wo neben *παντελής* bereits erklärend steht *ἡ ἐν τοῖς σπουδαίοις* (1209a 16), folgt die auf eben diese *σπουδαῖοι* gehende Aporie (1209a 37), ob sich denn diese befreunden können, wo doch die alte Lehre von „Gleich und Gleich" bereits durch den konträren Gegensatz „*ἐναντίον* zu *ἐναντίον*" erschüttert war. Nachdem diese Aporie gelöst ist, folgt der Lobpreis der Fr. der Guten (1209b 11) und daraus erst ergibt sich die niedrigere Stellung der anderen Fr.-Arten (1209b 15–20). Ar. betrachtet also auch in MM die Dinge von der Warte des *πρῶτον* aus. Auch ist in EE und MM die Beurteilung der Nutz-Fr. härter (*τῶν πλείστων* 36a 33: MM *τῶν πολλῶν* 1209b 18) als in EN. Und schließlich noch eine Kleinigkeit: nur EE (33b 1) und MM (1209b 17) bezeichnen die oberste Fr. als die der *βέλτιστοι*, also mit jenem Adjektiv, das in EN nur im Neutrum vorkommt und in der festen Formel *βελτίστη ἕξις*.

Zum Text. 36a 33 *ἡ* [*διὰ*] *τῶν*. Das sinnlose, aus dem eben vorhergegangenen aber leicht erklärliche *διά* hat Jackson[3] 1900, 6 auf unmögliche Weise wieder hereingebracht (ebenso Solomon, Rackham); er liest die Buchstaben *νηδια* als *νὴ Δία* und wiederholt damit dasselbe was A. Meineke (Hermes 3, 1869, 162) zu 23a 11 versucht hatte. Aber der Angriff gegen den Artikel *ἡ* ist gegen den unzähligemal (so gleich 36b 2) belegten Sprachgebrauch des Ar. und außerdem ist hier weit und breit nichts von diatribenhafter Stilisierung, so wenig wie in MM 1209b 18. Die beiden Beispiele aus der Politik (1281a 16; b 18) sind ungeeignet, da eben dort, bes. an der ersten Stelle, eben das der Fall ist, was in EE nicht vorhanden ist: eine — in der Pol. recht ungewöhnlich — mit reichlichen Fragen gespickte „Diatribe". Deren Vorbild (ebenfalls mit *νὴ Δία*) hat Newman bereits notiert: Xenophon, Mem. I 2, 42f. — Das erste Zitat wird seit langem dem Archilochos zugewiesen (13 Diehl). Es zeigt, mit welch sinnlosen Verschreibungen (*τὸν σοφὸν φίλον*) man in EE VII, und zwar in zunehmendem Maße, zu rechnen hat. Unbegreiflich, warum Susemihl und Jackson[3] 1900, 6 die evidente Herstellung von Fritzsche (*τόσσον φίλος*) nicht angenommen haben. Der durch den Zusammenhang geforderte Sinn ist, daß Freunde, die sich

aus Gründen der Nützlichkeit zu Kampfeshilfe zusammengefunden haben, nur so lange (*μέχρι τούτου*) befreundet sind als der Kampf dauert. Ist er vorbei, so gehen sie auseinander. Danach kann ich Jacksons Vers *Γλαῦκ', ἐπίκουρος ἀνήρ, ὁ σοφὸς φιλεῖ ὅς κε μάχηται* nur als unmöglich bezeichnen (Gl., my trusty ally! the wise man loves whoso fights) und Solomon hat ihn mit Recht nicht übernommen. Wenn dieser aber *ἔσκε* durch das gewöhnliche *ἔστε* ersetzt, so braucht der ihm nicht zu folgen, der auf das Urteil von Linguisten etwas gibt: E. Schwyzer, Gr. Gramm. I 653 oben. — In welcher historischen Situation der zweite Vers gedichtet wurde, bleibt ungeklärt. An Solon denkt Bergk (Fr. eleg. adespota 10 Diehl). — a 37: v. d. Mühll 14 meint, von EN 1156a 24 her, „Eudemos" habe hier die Fr. der Greise ausgelassen. Dagegen Kapp[1] 1912, 22.

67,9 (36b 1) „Daraus ist klar" ... Der vorhergehende, mehr populäre Abschnitt wird nun (36b 1—26) vertieft. Ar. hebt nun die geringeren Fr.-Arten genauer von der „ersten" ab: 1) die Nutz-Fr. a) unter Tieren, b) unter minderwertigen Menschen. 2) die Lust-Fr. a) unter Minderwertigen b) allgemein. Dabei ist aber für EE, und nur für EE, charakteristisch, daß die „erste" Fr. so sehr thematisch bleibt, daß 1) die Debatte mit den Vertretern des absoluten Primats der „ersten" Fr. (36a 24—30) wiederaufgenommen und 2) deren logische Bestimmung (36a 16—18) erneut, und zwar diesmal von den geringeren Fr.-Arten her, und nun abschließend, vorgetragen wird. Die Darstellung ist somit in einer Kreisbewegung wieder zum Anfang zurückgekehrt (b 23—26). Diese Gedankenführung hat weder in MM noch in EN eine Parallele. Es ist daher von sekundärer Bedeutung, ob die eine oder andere Einzelwendung von EE an irgendeiner Stelle von MM, EN eine Entsprechung hat, z. B. die „Gegenliebe" in MM 1209a 28—29, also noch vor der Konstituierung der obersten Fr. und im Zusammenhang mit der Ablehnung der Fr. zu Gott, oder in EN desgleichen schon an früherer Stelle (1155b 28). De facto ist der Abschnitt 36b 1—26 unvergleichbar.

67,10 (36b 2) „gegenseitiger Austausch": *ἀντιφιλία*. Ar. will mit diesem Wort, das nur hier vorkommt, die Wechselseitigkeit des Verhältnisses besonders betonen; auch wir sprechen ja von gegenseitiger Fr., obwohl es tautologisch ist, da *φιλία*, für den Griechen sogar auch *φιλαυτία*, ja ohnehin ein *πρὸς ἕτερον* ist. Ar. mag an gegenseitigen Austausch der Zuneigung denken, womit also die Aktualisierung des Zustandes (37a 30) akzentuiert ist. Dies ist aber exakter durch *ἀντιφίλησις* auszudrücken und dies ist der Terminus, den Ar. in EN (1155b 28) prägt. Auch *ἀντιπροαίρεσις* ist singulär und *πρὸς ἀλλήλους* in der Tat überdeutlich. Ich verstehe den Ausdruck nicht als gegenseitiges sich Vorziehen, sondern nach 37a 30: A wählt für B was für diesen gut ist, und B für A. Die Wechselseitigkeit kommt übrigens an dieser Stelle etwas plötzlich herein. Aber auch hier ist eben der Lysis vorausgesetzt (ab 212b 6), was durch die folgende wörtliche Übereinstimmung bestätigt wird: *φίλον μὲν γὰρ τὸ φιλούμενον τῷ φιλοῦντι*: Lys. 212e 6 *τὸ φιλούμενον ἄρα τῷ φιλοῦντι φίλον ἐστίν*.

67,11 (36b 4) „freund". In der überlieferten Form *φίλος δὲ τῷ φιλουμένῳ καὶ ἀντιφιλῶν* ist der Satz unverständlich. Was gemeint ist, trifft Fritzsche genau: *φίλος δὲ ὁ φιλοφίλιμος*. Doch spricht die Paläographie dagegen, während gegen Susemihl zu sagen ist, daß man eine Lücke nur ansetzen sollte, wenn es keine andere Lösung gibt. Nun, zunächst zeigt der Lysis passim, daß das Neutrum *φίλον* sowohl „lieb" als „befreundet" ausdrückt und daß sich Platon nicht scheut das Neutrum zu ge-

brauchen, obwohl auch im Lysis die *ἄψυχα* zum mindesten mitgedacht sind (vgl. 212d 7), wo das Wiederlieben ausgeschlossen ist. Wenn wir nun den Satz *οὐκ ἄρα ἐστὶν φίλον τῷ φιλοῦντι οὐδὲν μὴ οὐκ ἀντιφιλοῦν* (212d 4) positiv wenden, ergibt sich *φίλον τῷ φιλοῦντι τὸ ἀντιφιλοῦν*. Danach stelle ich in EE her *φίλον δὲ τὸ φιλούμενον καὶ ἀντιφιλοῦν*, wobei man mit einem Minimum an Veränderung auskommt, sobald man Majuskelverlesung voraussetzt. *φίλον* (36b 3) bedeutet „lieb", *φίλον* (b 4) bedeutet „freund" und ich sehe keinen Grund, warum Ar. an dieser Stelle *φίλον* und *φίλος* hätte unterscheiden sollen. Apelt[1] 1894, 730 schreibt *φίλος δὲ τῷ φιλούμενος καὶ ἀντιφιλεῖν* „freund aber dadurch daß er (es), geliebt, auch wiederliebt". Von anderem abgesehen wirft er also die Seiten A und B des Fr.-Verhältnisses durcheinander. Ross (bei Solomon, von Rackham übernommen) ändert nur *ἀντιφιλῶν* in *αὐτὸς ὁ φιλῶν*. Damit aber verändert er gerade das Wort, auf das alles ankommt, denn das *ἀντι-* soll ja (*γάρ*) erklärt werden.

67,13 (36b 6) „nur er": *μόνον*, d. h. *τῶν ζῴων*. Daher ist Spengels *μόνος* unnötig: desgleichen sein Schluß, daß das Verbum im Sg. zuvor *ἐν ἀνθρώπῳ* verlange.

67,17 (36b 9) „Herodot": II 68 (Hekataios? FGrHist 1 F 324 mit Jacobys Komm.). Über die naturkundlichen Interessen des Ar. in der Zeit als er EE konzipierte s. o. zu 35a 19. Der Bericht über den Strandläufer steht ebenfalls in Buch IX der Tiergeschichte (612a 20–24). Man wird aus dieser Stelle allein nicht schließen dürfen, daß die Tiergeschichte vor EE verfaßt sein müsse (Arnim[6] 1928, 4), denn warum würde Ar. dann die Primärquelle zitieren? Wohl aber kann man sehen, daß die peripatetischen Sammlungen nicht aus lauter Augenzeugenberichten zustandegekommen sind, sondern daß schriftliche Quellen benützt wurden – Jacoby a. O. schließt sogar für Hekataios, daß er das Flußpferd „nicht in der Natur beobachtet" haben könne – denn der Bericht der Tiergeschichte stimmt so genau mit Herodot überein, daß ein Zweifel in diesem Falle ausgeschlossen ist:

Die anderen Vögel und Tiere meiden das Krokodil, aber der Str. hat seinen Frieden mit ihm, da es von ihm Nutzen empfängt. Wenn es nämlich an Land gegangen ist und den Rachen aufreißt, schlüpft ihm der Str. ins Maul und frißt die Blutegel auf. Das Kr. aber, froh über diesen Nutzen, tut ihm kein Leid (Herodot).	Wenn das Krokodil den Rachen aufreißt, fliegt der Str. hinein und reinigt ihm die Zähne. Er bekommt auf diese Weise seine Nahrung, das Kr. aber spürt den Nutzen und fügt ihm keinen Schaden zu (Ar.)

Es war also nicht schwer, diese Symbiose unter das Stichwort „Nutz-Fr." zu bringen. Dagegen läßt sich für das folgende Beispiel keine hinter die peripatetischen Sammlungen zurückführende Quelle finden, sondern es steht nur der Bericht in demselben Buch der Tiergeschichte zur Verfügung (608b 27–29), der wenigstens bis zu einem gewissen Grade den in nahezu unverständlicher Knappheit gehaltenen Satz von EE erhellt. Er folgt in der Tiergeschichte auf die zu 35a 19 notierte Stelle, gehört also zu dem Thema „Krieg im Tierreich". Übersetzung: „Von da her [von den erwähnten Feindschaften der Tiere her] erschließen (*λαμβάνουσιν*) die Seher die Feindschaften (*διεδρείας*) und Freundschaften (*συνεδρείας*) [offenbar der Menschen], indem sie als *δίεδρα* (sc. *ζῷα*) die feindlichen deuten (*τιθέντες*), als *σύνεδρα* aber die miteinander in Frieden lebenden" (*τὰ εἰρηνοῦντα*, einmalig im Corp. Ar.; vgl. Herodot II 68 *εἰρηναῖον*). Im Zusammenhang von EE besagt das Beispiel entweder daß Tiere nützlich sind, weil sie dem Seher Schlüsse zugunsten des Orakel-suchenden Menschen

gestatten oder es soll nur illustrieren, daß es auch in der Vogelwelt Freundschaften, und damit Nutzen, und Feindschaften, und damit, komplementär, Schaden gibt. Mag auch der Text der Tiergeschichte im einzelnen dunkel bleiben, so beweist doch schon das ganz ausgefallene Vokabular den engsten Zusammenhang mit EE. Als sie abgefaßt wurde, war dieses Material im Peripatos bekannt, entweder aus einem „Zettelkasten" oder schon verarbeitet. Ar. durfte damit rechnen verstanden zu werden, so wie Homer in der Odyssee bei den bekannten verkürzenden Anspielungen auf Kyklisches. Was das Vokabular betrifft, so würde man bei einem ähnlichen Fall in römischer Literatur von Augurensprache reden. Aber gab es das in Griechenland? Für *συνεδρεία* und gerade auch für den Plural haben wir wenigstens das Zeugnis des aischyleischen Prometheus (488—492), der sich rühmt, den Flug der Vögel systematisch erkundet zu haben und ihre Lebensweise und ihre Feindschaften (*ἔχθραι*) und ihr Liebesleben und ihre *συνεδρίαι*, also ihre „Zusammensitzungen" = ihre Freundschaften. Schade, daß da für Feindschaften nur das übliche *ἔχθραι* steht.

67,23 (36b 13) „schaden": *ἀδικήσει*. Das ist also ein konkretes Beispiel, wie die „Akademiker" von 36a 24—29 (*λαμβάνουσιν, οὐ δύνανται, οὐκ οἴονται, οὐ φασίν*) die „erste" Fr. gegen die anderen Freundschaften ins Feld führten. Das Argument wird gelautet haben: „erste Fr." ist Fr. der Guten: gut sein heißt die Tugenden haben: die Schlechten haben keine Tugend: sie haben also auch nicht Gerechtigkeit — also . . . Den gezogenen Schluß haben sie offenbar mit den Worten des Lysis formuliert, die jetzt zum zweitenmal (vgl. 34b 24) verwendet sind: *ἀδικεῖ γάρ·* (sc. *ὁ πανοῦργος*) *ἀδικοῦντας δὲ καὶ ἀδικουμένους ἀδύνατόν πού φίλους εἶναι* (214c 2). Woraus man übrigens sieht, daß es gleich ist, ob man *ἀδικεῖν* im Aktiv oder Passiv setzt, Spengels Vermutung zu b 14 (*ἀδικοῦντας*) sich also erübrigt.

67,26 (36b 15) „niemand": *οὐθείς*. Trotz der überwältigenden Bezeugung von *οὐδὲν κωλύει* = *ἐνδέχεται* im Corpus Ar. und bei Platon, und obwohl an vergleichbarer Stelle von EN (VIII 5, 1157a 25) ebenfalls *οὐδέν* steht, möchte ich doch bei den Hss bleiben und vermuten, daß Ar. mit ironischem Seitenblick auf die Akademiker der Formel bewußt die persönliche Wendung gegeben hat. Auch Platon erlaubt sich einmal ein Spielen mit der Formel (Charm. 163a 5—9; vielleicht auch Phileb. 42e 4). Dagegen ist kurz zuvor (b 14) Jacksons ([3]1900, 7) Festhalten an dem überlieferten *οὐδ' οὐ* (*φιλοῦσι μέν*), das schon längst zu *οἱ δέ* verbessert ist, nicht erlaubt, denn seine Übersetzung „it is not however true that they are not fond of one another" läßt sich grammatisch nicht rechtfertigen.

67,27 (36b 16) „halten sie aus": *ὑπομένουσιν*. Wo Verschreibungen wie *τὸν σοφὸν φίλον* statt *τόσσον φίλος* (36a 35) möglich sind, darf das *ὑπονοοῦσιν* der Hss nicht überraschen. Bonitz[1] 1844, 59 hat das Richtige gefunden. Der Versuch von Jackson[3] 1900, 7—8, die Lesung der Hss zu halten, ist abzulehnen. *ὑπονοοῦσιν* soll ursprüngliches *οὔπω νοοῦσιν* oder *οὔπω ὑπονοοῦσιν* wiedergeben. Und das soll heißen: wegen der Lust haben sie noch keine (genaue?) Vorstellung von sich, oder: sie verdächtigen einander noch nicht, und zwar sind sie daran gehindert (Komma vor *βλαπτόμενοι*) so lange (*ἕως*) sie unbeherrscht sind. Aber das ist paläographisch bedenklich und gegen den arist. Gebrauch von *νοεῖν, ὑπονοεῖν τινα*. *ὡς ἄν* aber ist durch Bonitz endgültig, ganz im Sinne der Lehre der Ethiken, geklärt: die Minderwertigen ertragen gegenseitiges Unrecht so wie der Unbeherrschte um der Lust willen jenes Unrecht erträgt, das er sich selbst zufügt, wenn er die Weisung des *λογικόν* mißachtend

seinen Begierden nachgibt. Damit scheidet ἕως (Jackson, Solomon, Rackham) und ὅταν (Breier 844) aus.

67,31 (36b 18) „Akribie". Erneut geht Ar. polemisch gegen die Akademiker an (unrichtig Solomon: when we look carefully) — gleich darauf folgt der Vorwurf der Vergewaltigung der Tatsachen und der des Paradoxen. Wenn ich mich nicht täusche, liegt auch darin Ironie, so daß man übersetzen könnte „pedantisch". Man wußte im Peripatos darum, daß die Genauigkeit auch etwas von Mikrologie und unfreiem Wesen an sich haben kann. Großartig im Alpha elatton der Met., 995a 6—12.

67,32 (36b 19) „Die": ἐκείνη. Der Gebrauch dieses Pronomens wie 38a 23; b 34 und sonst bei Ar., z. B. Pol. 1325a 7.

67,34 (36b 21) „von ihr": ἀπ' ἐκείνης. Hier drückt also Ar. das Verhältnis so aus wie in MM 1209a 16. 22 und Met. 1003b 16, während der für EE charakteristische Terminus das πρός τι ist. — ἐκείνως wie 33b 5: pronominaler Stil. Wörtlich also: „den Begriff Freund nur in jenem Sinne zu verstehen . . ." Wenn aber Jackson a. O. 8 τὸν φίλον durch τὴν φιλίαν ersetzen will, so ist das falsch. In diesem Abschnitt gehen φιλία und φίλος durcheinander (36b 10—18) und (36b 27) geht es mit φίλος weiter. Jackson (a. O. 16f.) rechnet — unbewiesen — damit, daß bereits die Vorlage von M^b P^b kompendiös geschrieben gewesen sei, so daß das Kompendium „φι" alles mögliche bedeuten könne. Aber selbst wenn hier in b 21 φίλον abgekürzt geschrieben gewesen wäre, zeigt doch der Artikel, was gemeint war.

67,35 (36b 22) „Zwang antun". Der kräftige Ausdruck stimmt zu allem was wir bisher in EE über die Bedeutung der Erfahrung gehört haben, und er paßt auch zu der eben erneut festgestellten Einbeziehung der Tierwelt in die Ethik; außerdem verstärkt der Satz den Vorwurf gegen die Akademiker von 36a 25 und leitet die Rückkehr zum Anfang (36b 1) ein.

68,4 (36b 26) „Nachdem aber . . ." Von Anfang an (ab 35b 24) steht in EE die Lust-Fr. im Vordergrund gegenüber der Nutz-Fr., viel mehr als in MM, EN, wo die drei Fr.-Ziele ἀγαθόν, ἡδύ, χρήσιμον zumindest in den stereotypen Formulierungen stets einfach koordiniert sind. Die nächsten Fixpunkte der Abhandlung sind 37a 10 (ὥστ' ἐπειδὴ ἡ πρώτη φ.) und 37b 8 (αὕτη μὲν οὖν ἡ πρώτη φ.). Bis dahin reicht, sagen wir kurz, das Lust-Thema. Sich dies von vornherein klarzumachen ist wichtig, weil nunmehr im einzelnen schwierige Texte kommen, die man nur dann einigermaßen zu entschlüsseln hoffen darf, wenn man den Richtpunkt kennt.

Also zunächst 36b 26—32 (ohne echte Parallele). Den Abschnitt, den Solomon durch die crux markiert, haben behandelt 1) Bonitz[1] 1844, 60—61. 2) Apelt[1] 1894, 730. 3) Jackson[3] 1900, 8—10. 4) Arnim[4] 1927, 104, wobei 2—4 keine Kenntnis mehr verraten von den interpretierenden Erklärungen von 1) und auch nicht voneinander. Indes ist die Diskussion über diese paar Zeilen wenig sinnvoll, wenn man nicht weiß, wo der Abschnitt endet. Dieses aber hat Bonitz, der auch heute noch, auch durch seine „Aristotelischen Studien" (Band 8, 115), als bester Kenner der arist. Syntax zu gelten hat, mit vielen Beispielen über jeden Zweifel erhoben: die Apodosis ist der διό-Satz. Damit aber ist der Sinn des Ganzen, was Bonitz nicht weiter zu verfolgen hatte, klar. Ar. hatte im vorigen Abschnitt von der Lust-Fr. gesprochen a) um zu zeigen, daß es wegen der Lust eine Nutz-Fr. gibt; und von der Lust-Fr. selbst, diese als eigenständiges Phänomen betrachtet, hatte er b) erklärt, sie sei möglich,

obwohl die Akademiker es bestritten (36b 14—21). Aber er hatte das nicht begründet. Dies holt er jetzt nach. Der Kern ist: weil der „erste“ Freund zugleich auch ἡδὺς ἁπλῶς ist, ist auch der schlichtere Mann ἡδύς (b 32) — wohlgemerkt, nicht ἡδὺς ἁπλῶς. Daß dies eine Grundanschauung des Ar. in EE ist, zeigt die umfassende Formulierung 37a 28—29, in einer Partie also, die noch zum Lust-Thema gehört: „Für den Menschen ist der Mensch am meisten ἡδύς, und das gilt vom vollkommenen Menschen und vom unvollkommenen. Da die Autoren 2 und 4 den διό-Satz überhaupt nicht behandeln, 3) ihn aber — undiskutierbar — als Parenthese faßt, die sogar noch bis διοριστέον (b 33) reichen soll, sind ihre Erwägungen unverbindlich. Auf einzelnes komme ich aber noch zurück. Um den soeben dargestellten Schluß stringent zu machen muß aber Ar. — und er tat es auch, gemäß dem logischen Interesse in EE — noch zu beweisen, daß der erste Freund ἀγαθὸς ἁπλῶς ist. Denn nur so kann er die Gleichung von 35b 22 ἁπλῶς ἀγαθά = ἁπλῶς ἡδέα, die er jetzt wiederholt (36b 26), umformen zu ἁπλῶς ἀγαθός = ἁπλῶς ἡδύς; und dann folgt διό . . . Damit sind alle Inhalte von 36b 26—32 bezeichnet. Einzelnes:

68,7 (36b 29) „ein wesenhaft Solcher“: τοιοῦτος. Bisher war nur immer von πρώτη φιλία gesprochen worden. Es muß aber, trotz der vorwegnehmenden Bemerkung von 36b 2, auch ausdrücklich gesagt werden, daß es einen πρῶτος φίλος gibt, nachdem ἕξις und ἔχων nicht einfach zusammengeworfen werden durften. Ar. sagt aber nirgends, trotz des πρῶτον φίλον: wie es einen „erste“ Fr. gibt, so auch einen „ersten“ Freund, sondern er sagt: der wahre Fr. ist auch der erste und ein solcher par excellence ist ὁ δι' αὑτὸν αὐτὸς αἱρετός. Diese Bestimmung aber ist das Äquivalent für ἀγαθός. Wir müssen nämlich auf die Güterteilung von 36a 8 zurückgreifen. Dem Lustvollen und dem Nützlichen steht da etwas voran, was ein Gut ist, weil es τοιόνδε ist. Was in diesem Pronomen steckt, wissen wir aus MM 1182b 20—21 (s. o. zu 36a 7): λέγει δὲ ὁ ὅρος ὅτι τὸ τοιόνδ' ἀγαθὸν καθόλου, ὃ ἂν ᾖ αὐτὸ δι' αὑτὸ αἱρετόν. Diese für das Neutrum gegebene Bestimmung wird jetzt auf die Person übertragen. Ar. hätte also in EE auch schreiben können: von solcher Art aber ist der ἀγαθός. In dem parenthetischen folgenden Satz gibt er sodann die Erklärung, die aber selbst der Erklärung bedarf, wie Mißverständnisse bei den Früheren zeigen. In Ar.-Texten ergeben sich nicht selten Schwierigkeiten, weil er bei der Darstellung reziproker Verhältnisse unbekümmert von einem Partner zum anderen wechselt. In EE 36b 30 werden die soeben gebrauchten Pronomina δι' αὑτόν und αὐτός säuberlich entfaltet: dem A wird von B das Gute gewünscht um des A willen, nicht z. B. wegen gemeinsamen Nutzens. Von A aus gesehen bedeutet dies: A wünscht, daß ihm das Gute um seinetwillen von B gewünscht werde. A hat also die nötige Selbsteinschätzung. Aber da echte Fr. zwischen A und B nur möglich ist, wenn A das ihm von B Gewünschte auch als Person verdient, so ist also notwendig, daß A die entsprechende wertvolle Persönlichkeit ist; daß (von B her gesehen) B die Möglichkeit hat (εἶναι, 36b 31 = ἐξεῖναι) ihn (αὐτόν = A) zu wählen, also A quâ wertvollen Menschen. Nur so ist es ausgeschlossen, daß B zwar dem A das Gute (soz. gutmütig) um dessentwillen wünscht, aber um die erwartete echte Fr. betrogen wird, weil A gar nicht würdig ist. Man sieht die entscheidende Funktion von αὐτός. Daß jemand „um seinetwillen“ freundschaftlich geliebt werden möchte, nicht um seines Besitzes willen, ist verständlich, aber im Grunde doch noch nicht mehr als der natürliche Egoismus. „Um seinetwillen“ wird aber vielfach falsch verstanden, wie wenn es allein schon

bedeutete „um seiner wertvollen Person willen". Dies nämlich kommt erst hinzu durch *αὐτός*. Ausgerechnet dieses *αὐτός* wollte Spengel entfernen. Apelt behält es, aber bei ihm soll das heißen „denn wem ich um seiner selbst willen das Gute wünsche, der möchte ich auch selber sein, mit dem würde ich mich selbst gern vertauschen" Darüber ist kein Wort zu verlieren.

68,14 (36b 32) „Ferner ..." Ich betrachte als geschlossenen Gedankenkomplex den Abschnitt 36b 32–37b 7, den Markierungen des Ar. folgend. Streckenweise ist vergleichbar MM 1208b 36–09a 3, der Aufbau als Ganzes hat keine Parallele.– Der schlechthin gute Freund ist auch schlechthin lustvoll. Das war soeben als Ergebnis erreicht und führt nunmehr zu folgender, erschließbarer, Überlegung. – Bei deren Skizzierung bezeichne ich der Einfachheit halber die *ἁπλῶς ἀγαθά* als objektive, die *αὐτῷ ἀγαθά* als subjektive Güter (Top. 115b 29–35), wobei man nur festhalten muß, daß mit letzterem nicht von vorneherein etwas Negatives gemeint ist. In MM lautet die Unterscheidung *φιλητά – φιλητέα*. Also: Fr. ist nicht Statik, sondern Energeia (36b 3. 35). Werden nun dabei objektive Güter ausgetauscht oder subjektive? Und wie ist das zunächst ohne Rücksicht auf die „erste" Fr. und wie in der „ersten"? Anders: wie bei den *ἀτελεῖς* und wie bei den *τελειωθέντες* (37a 29)? Also beschäftigt sich Ar. aporetisch mit der Güterlehre, (1) mit dem *ἀγαθόν*, (2) mit dem *ἡδύ*. Das Schwergewicht liegt zunächst auf (1): 36b 32–37a 18, dann auf (2): 37a 18–b 7. Dabei ist (1) wiederum gegliedert nach dem Schema (a) *τὸ ἀγαθόν*, 36b 32–37a 9, (b) *οἱ ἀγαθοί*, 37a 9–18. (1) und (2) sind deutlich dadurch gegliedert, daß die Aufforderung „wir wollen einhalten" in 37a 18 wiederholt wird.

Zunächst (1a): 36a 32–37a 9. Da der Abschnitt in der Mitte schwer beschädigt ist, gebe ich ein running commentary, das die Auseinandersetzungen mit den Früheren implicite enthält: Bonitz[1] 1844, 61–62. Apelt[1] 1894, 730–731. Jackson[2] 1899, 148–149 und, verändert [3]1900, 10–11. Arnim[4] 1927, 104–105. [6]1928, 8–9. – Die erste Frage (*ἔχει γὰρ ἐπίστασιν, πότερον* in der Wortfolge der Erasmusausgabe), ob der Zweck der Fr. das objektive oder das subjektive Gut sei, hängt mit dem Vorhergehenden zusammen. Wenn nämlich letzteres das Ziel wäre, dann wäre der „erste" Freund für den Partner nur subjektiv ein Gut, also auch nur subjektiv lustvoll, was gegen 36b 31 wäre. Die zweite Frage (*καὶ πότερον* 36b 34) greift Ar. erst unter (2) auf. *ἄμφω* bedeutet also: objektive und subjektive Güter müssen „zusammengebracht" werden, es darf keine Diskrepanz geben. Zum Verständnis von 36b 36 *τά τε γάρ* bis 37a 2 *ποιεῖ* dient Met. VII 4, 1029b 4–8, wo Ar., in der Sprache von EE ausgedrückt, entgegenstellt *τὰ γνώριμα ἁπλῶς* (= *φύσει*) und *τὰ γνώριμα ἡμῖν* (= *αὐτῷ, ἑκάστῳ*, letzteres auch MM): beim Lernen müsse man von dem ausgehend was *αὐτῷ* erkennbar ist, das *ἁπλῶς* Erkennbare zum *αὐτῷ* Erkennbaren machen. Geradeso bestehe auf dem Gebiete des Handelns die Aufgabe darin, von dem *ἑκάστῳ* Guten ausgehend die *ἁπλῶς ἀγαθά* zu *ἑκάστῳ ἀγαθά* zu machen. A. Schwegler, Met. IV 47: die Aufgabe ist „aus dem individuell Guten das allgemeine Beste in der Art zu entwickeln, daß das allgemeine Beste hinwiederum auch ein individuell Gutes ist". Vgl. EN V 2, 1129b 5: man solle zu den Göttern beten, daß die *ἁπλῶς ἀγαθά* auch *αὐτοῖς ἀγαθά* sind (Band 6, 400; 96, 7). Warum aber müssen die beiden Güterarten „zusammengebracht" werden? Wenn wir die Frage so stellten, würden wir dem Sinn von *συνάγειν εἰς ταὐτό* nicht ganz gerecht. Es handelt sich nämlich nicht um Addierung der objektiven und der subjektiven Werte, sondern

um deren Verschmelzung, so wie Schwegler es vorzüglich angedeutet hat, also *τὰ αὐτῷ ἀγαθὰ εἰς ταὐτὸ τοῖς ἁπλῶς ἀγαθοῖς* usw.; denn, sagt Ar., zwei Fälle von Güterwahl scheiden aus: a) es gibt Güter, die nicht objektive Güter sind, aber dem einzelnen als solche erscheinen können; aber solche Güter haben das Merkmal des Unstabilen, sie können unter Umständen schaden (EN 1094b 16—19). Diese muß man meiden (*φυγή* der stereotype Gegensatz zu *αἵρεσις*). b) es gibt „Güter", die von vorneherein nicht einmal subjektive sind, und die scheiden überhaupt aus. Sondern, und nun kehrt Ar. zu dem *συνάγειν* zurück, „dies wird gesucht, daß die objektiven Güter so, auf diese Weise (*οὕτως*) Güter seien, nämlich in der in Met. und EN (s. o.) beschriebenen Weise: daß sie aus ihrer Schlechthinnigkeit übergeführt werden in die Besonderheit und von da wieder ins Allgemeingültige gelangen. Ich habe also mit Apelt, Jackson in der unverständlichen Zeile 36b 37 (*ἀλλὰ κακὰ ἁπλῶς τύχῃ φευκτά*) gelesen *ἄν πως* (Arnim *ἂν οὕτως*), während ich Bonitzens *ἀλλὰ τὰ αὐτῷ ἀγαθά, ἂν τύχῃ φευκτά* für völlig unmöglich halte, einer der seltenen wirklichen Mißgriffe des Meisters. Außerdem halte ich Bekkers *αὐτῷ* (statt *οὕτως*) *εἶναι ἀγαθά* (36b 39) nach meiner obigen Erklärung für unnötig: es ist eine kommentierende Konjektur. Daß nur die Tugend die gewünschte Verschmelzung bewirken kann, ist klar. E silentio wäre für die „ersten" Freunde der Schluß zu ziehen: die Partner sind *ἁπλῶς ἀγαθοί*, die Güter die sie austauschen sind im gewünschten Sinn *συναχθέντα*. Als *ἁπλῶς ἀγαθοί* sind sie *ἁπλῶς ἡδεῖς*, die ausgetauschte Lust hat ebenfalls den Charakter des *συναχθέν*. Aber zur Schlußfolgerung kommt Ar. erst 37a 29—33, nachdem er ihn in der korrupten Partie 37a 3—6 wohl vorbereitet hatte (s. u.). Vorerst hält er sich noch auf der tieferen Ebene, nämlich bei den Staatsbürgern, bei denen die Verschmelzung „noch nicht" erreicht ist. Das zweimalige *οὔπω* zeigt, daß er eine Entwicklung skizzieren will. Die Verschmelzung zu bewirken, das *καλὸν καὶ ὡς ἀληθῶς ἡδύ* (EN 1179b 15) herzustellen, ist Sache der Staatskunst (vgl. 34b 22). Bis hierher ist der Text durchaus verständlich. Im folgenden aber ist ohne Ansatz einer Lücke nicht durchzukommen. Die Trümmer gestatten nur eine sichere Aussage, daß nämlich ein Syllogismus vorliegt, der zu dem Ergebnis führt *ἀνάγκη εἶναι τὰ καλὰ ἡδέα* (37a 6). Er wird also mit einem *ἐπεὶ δέ* begonnen haben. Solomon und Rackham setzen keine Lücke an und nehmen entsprechende Änderungen vor, aber sie scheitern an der Nichtbeachtung der syllogistischen Struktur, genauso wie Jackson[2] und [3] an *ἀνάγκη* scheitert. Aus der fehlerlos überlieferten Fortsetzung (37a 7—9) geht hervor, daß im Syllogismus von Entwicklung die Rede war, von einer natürlichen Bereitschaft zur Verschmelzung des Objektiven und Subjektiven (vgl. 37a 16. 47b 20—21 und EN VII 14, 1153b 32; Band 6, 504; 166, 4) und daß das Luststreben dabei ins Spiel kam, womit freilich die Möglichkeit einer Fehlentwicklung in Richtung der Unbeherrschtheit gegeben ist. Der vollkommene Zustand ist erst dann erreicht, wenn *ἀγαθόν* und *ἡδύ* nicht mehr in Zwiespalt sind. Exempli causa sei Arnims ([4]1927, 104) Versuch notiert, „dem Sinne, nicht dem Wortlaut nach", die trümmerhafte Stelle nach probeweiser Ausfüllung der Lücke zu deuten. Er vermutet, daß die Schlußfolgerung (*καλά = ἡδέα*) „daraus bewiesen wurde, daß der Mensch als Gattung mehr als die Tiere und der höherstehende Mensch mehr als der minderwertige sich diesem Ziel annähere und auf dem Weg zu ihm einen Vorsprung habe, daher angenommen werden müsse, daß der vollkommene Mensch es erreiche". Ich halte nur folgende Textgestaltung für angemessen: *<ἐπεὶ δὲ> . . . εὐθέτως . . . δὲ καὶ πρὸ ὁδοῦ . . . ἄνθρωπος ὤν· φύσει γὰρ αὐτῷ ἀγαθὰ τὰ ἁπλῶς ἀγαθά . . . ὁμοίως δὲ*

καὶ ἀνὴρ ἀντὶ γυναικὸς καὶ εὐφυὴς ἀφυοῦς . . . διὰ τοῦ ἡδέος δὲ ἡ ὁδός — Zu einzelnen Trümmern:

68,28 (37 a 3): „in wohlangelegter Weise“: *εὐθέτως*. Das Adjektiv kennen weder Platon noch Ar., aber es ist seit Aischylos bekannt und Theophrast gebraucht das Verbum. Bei dem Zustand dieser Partie ist natürlich keine Sicherheit gegeben, ob *-ως* oder *-ος* zu lesen ist. Für letzteres spräche das *πρὸ ὁδοῦ*, das bei Ar. häufig ist und fast dasselbe bedeutet. Also: „da er quâ Mensch wohl organisiert (*-ος*) und auf dem Wege ist“ (nämlich zum Vollkommeneren, De caelo 292b 9—10). Der folgende Begründungssatz ist wohlbekannt: *ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστιν ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά* (48b 26); auch Pol. VII 13, 1332a 22 vom *σπουδαῖος*. Aber er würde uns zwingen, in der Anfangslücke eben *σπουδαῖος* als Subjekt anzunehmen — wenn nicht die Aussage von 37a 16 wäre: „Es gelte, daß der Mensch von Natur zu den *σπουδαῖα* gehört“. Wenn wir dies einsetzen, wäre ein Anfang des Syllogismus möglich etwa von der Art: Der Staat hat die Aufgabe jene Bürger wertvoll zu machen, die es noch nicht sind; das ist nicht unmöglich, da der Bürger nicht von vornherein schlecht, sondern *εὔθετος* usw. ist. Damit hätten wir wenigstens ein kleines, zusammenhängendes Stück der im Syllogismus zweifellos vorgetragenen Entwicklungslehre wiedergewonnen. Aber mit *ὁμοίως* bis *ἀφυοῦς* weiß ich nichts anzufangen, auch wenn man geneigt ist das *ἀφυὴς εὐφυοῦς* der Hss umzudrehen. Und wie dann der einzige, in seiner Kürze nicht ganz durchsichtige Satz: der Weg ist *διὰ τοῦ ἡδέος* stracks zu der Schlußfolgerung (*ἀνάγκη*) führen soll, bleibt offen. Der Ausfall am Anfang muß doch nicht ganz knapp sein. — Mit der Schlußfolgerung aber hat Ar. vorläufig das Ziel erreicht, das er freilich recht sorglos formuliert. Nach der Gleichung: der „erste“ Freund ist zugleich auch schlechthin lustvoll, hat er auch die ausgetauschten Güter vereint: *ἀγαθά* = *ἡδέα*. Anders: das *φιλητόν* ist nicht nur *ἀγαθόν*, sondern auch *ἡδύ*.

68,33 (37a 7) „die sittlich-schönen Dinge“: *τὰ καλά*. Häufig (vgl. 49a 18—19), auch in den anderen Ethiken und der Politik, ist zwischen *καλά* und *ἀγαθά* kein wesentlicher Unterschied. Aber wenn in dem Syllogismus von der erzieherischen Tätigkeit des Staates die Rede war, daß er also in den Bürgern Tugenden erzeugt, dann sind diese hier mit *τὰ καλά* gemeint. — Zur Disharmonie beim Unbeherrschten vgl. 40b 13. 41a 20. — Der „treffliche Zustand“: *σπουδαῖον*. Daraus sollte man nicht das masc. machen (Arnim u. a.), so wenig wie z. B. bei Herodot II 68 aus *εἰρηναῖον* (*τροχίλος*).

68,38 (37a 10) „Da also . . .“ Nun zu (1b): 37a 10—18, einem Abschnitt, der ebenfalls unvergleichbar ist. Er enthält nur eine einzige Störung, nämlich a 14 *καὶ τὸ καλὸν τοιοῦτον*. Da hier aber nicht ein zentraler Gedanke betroffen ist, läßt sich der Sinn des ganzen Abschnitts durchaus erkennen. Emendatorisch ist das obige Sätzchen behandelt worden von Bonitz[1] 1844, 62—63. Apelt[1] 1894, 731. Jackson[3] 1900, 11—12. Arnim[4] 1927, 105. Darauf gehe ich im einzelnen nicht ein, da sie alle zwar das Richtige erkennen, aber fälschlich das *καλόν* beseitigen möchten.

Klar ist, im allgemeinsten Umriß, daß sich Ar. weiterhin mit den *ἀγαθά*, im besonderen aber mit den *ἀγαθοί*, befaßt um dann wieder beim *ἡδύ* (37a 18) anzukommen. Aber was ist seine Absicht? Um diese zu sehen muß man auf Abschnitt (2) vorausschauen. 37a 33: „erste“ Fr. ist das feste Grundverhalten, aus dem sich das Wählen des objektiv Guten und Lustvollen ergibt; ihr Werk ist nämlich Energeia und das ist etwas Innerliches. Das Ziel des Ar. ist also, über die schlichte Koordinie-

rung der drei Fr.-Ziele, *ἀγαθόν*, *ἡδύ*, *χρήσιμον* und über die ebenfalls schlichte, nur erst einmal intonierende Wertakzentuierung von 36a 33 hinauszukommen zu echter Rangordnung. Nun bestehen aber die drei Fr.-Formen nicht nur isoliert nebeneinander, sondern auch in der „ersten" Fr. selbst gibt es Nutzen und Lust. Soll man sich das nun so vorstellen, daß es in ihr Entfaltung der Tugend gibt und daneben noch Geringerwertiges, nämlich Austausch von Nutzen und Lust? Oder ist da eine Dominante? Ar. löst diese von ihm nicht ausdrücklich formulierte, aber mit Sicherheit aus dem Gegebenen erschließbare Frage, indem er die Vorstellung von der Fr. als Güteraustausch, von Nutzen und Lust, besonders aber von letzterer, in eine verinnerlichte Konzeption verwandelt. Dies geschieht, indem er die besondere Art von *ἀρετή* (= Energeia) herausarbeitet, die das constituens der „ersten" Fr. ist, sowie ihr wesenhaftes Verbundensein mit Lust, wie dies in EN I 9, 1099a 7–28 großartig einfach beschrieben ist. Ein erster Schritt zur Verinnerlichung ist es, wenn Ar. der Tugend in dem Komplex der *ἀγαθά* ihre Sonderstellung anweist. Daß sie zu den *ἀγαθά* gehört, war immer seine Lehre gewesen; daß ihr der Sonderrang eines *τίμιον*, *ἐπαινετόν* zukommt, hatte er schon in den *Διαιρέσεις* (nach MM 1183 b 20–27; Band 8, 186; 9, 9) festgelegt. Davon macht er jetzt in EE keinen Gebrauch, sondern er setzt ein: da die „erste" Fr. auf der Tugend beruht, kann es gar nicht anders sein (*ἔσονται*) als daß die Freunde *ἁπλῶς ἀγαθοί* sind. Das ist nicht tautologisches Reden; in dieser Form hatte er den Sachverhalt bisher noch nicht ausgedrückt. Jetzt aber ist *κατ' ἀρετήν* thematisch, denn er braucht die *ἀρετή* für die folgenden Schlüsse. Und wozu er die übliche Scheidung von *ἕξις* und *ἔχων*, deren Träger, braucht, zeigt gleich der folgende Satz, der die bekannte sophistische, xenophontisch-sokratische, ja wohl allgemein griechische Anschauung voraussetzt: *ἀγαθός* = *χρήσιμος*. Aber nicht um von dem dritten Fr.-Ziel, dem Nützlichen, zu handeln führt Ar. jetzt das *χρήσιμον* ein, sondern er benützt es als Beispiel um den besonderen Charakter der Tugend innerhalb der „ersten" Fr. zu zeigen. In welch „anderem Sinn" (*ἄλλον τρόπον*) sind die „ersten" Freunde Freunde? Antwort: wie der Nutzen (= *ἀγαθόν*) nach *ἁπλῶς* und *τινί* unterschieden wird, so auch jenes andere *ἀγαθόν*, welches *ἀρετή* heißt (*ἕξεις* = *ἀρεταί*). „Denn", fährt er fort, „etwas anderes ist das objektiv Nützliche" — und nun kommt das fragliche Sätzchen *καὶ τὸ καλὸν τοιοῦτον*. Daß der Gegensatz zu *ἁπλῶς ὠφέλιμον* nicht *καλόν* heißen kann, haben alle Früheren erkannt. Aber keine ihrer Lösungen befriedigt, weil sie alle das nach meiner Meinung unantastbare *καλόν* mit den gewohnten Mitteln der Buchstaben-Rückung zerstören. Exempli causa Jackson a. O.: *τοκαλ* sci = *τοισδί*, denn *κ* = *ισ*, *α* = *δ*, *λ* = *ι* also *καὶ τοισδί, ὃν τρόπον τὸ γυμνάζεσθαι* usw., was sachlich, aber nur sachlich, gewiß richtig ist. Demgegenüber nehme ich Bonitz auf (*καὶ τὸ αὐτῷ οἷον τὸ γ.*), aber in anderer Weise. Ich nehme an a) daß eben das von Bonitz Hergestellte durch Haplographie ausgefallen ist, aber ausgefallen in anderer Form, und b) daß *καὶ τὸ καλὸν τοιοῦτον* um eine Zeile verschoben ist. Also *ἄλλο γὰρ τὸ ἁπλῶς ὠφέλιμον <καὶ τὸ αὐτῷ ὠφέλιμον, οἷον τὸ> γυμνάζεσθαι πρὸς τὸ φαρμακεύεσθαι. καὶ τὸ καλὸν τοιοῦτον· ὥστε* usw. *ὥστε* schließt tadellos an. Sodann fasse ich den *ἔστω*-Satz als Parenthese. Wir haben also folgenden Gedankengang: Auch die Tugend des Menschen ist *ἁπλῶς* und *τινί*. Dabei ist *ἀρετή* ganz weit gefaßt jede Trefflichkeit und das Beispiel (Training-Medizin) war nicht ohne Absicht gewählt, sondern betrifft die Tauglichkeit (*ἀρετή*) des Körpers; das Training ist für den normaltauglichen Körper ein objektiver Nutzen, die Medizin ist nur ein subjektiver, in einem speziellen Fall, nämlich für den in seiner normalen

Tauglichkeit gestörten, d. h. kranken Körper. Wie die Körpertugend *ἁπλῶς* und *τινί* ist, so ist die seelische Tugend — nur diese kommt in Frage, sobald der Terminus *σπουδαῖος* fällt — *ἁπλῶς* und *τινί*. Seelische Tugend ist etwas Höheres, die *ἕξις* des *σπουδαῖος*. Um die Parallelisierung von Körpertugend und seelischer beweiskräftig zu machen, muß Ar. hypothetisch, aber ernst gemeint, noch sagen, daß der Mensch zu den Wesen gehört, die „von Natur *σπουδαῖα*" sind. Dies aber besagt nicht, daß der Mensch von vorneherein, soz. schon als hochwertiges Wesen zur Welt kommt, sondern, daß er die Keime natürlicher Werthaftigkeit in sich trägt; er ist *εὔθετος* quâ Mensch 37a 3 (EN II 1, 1103a 25: die eth. Tugenden sind in uns nicht *φύσει* gegeben, sondern „es ist unsere Natur, fähig zu sein sie aufzunehmen, und dem vollkommenen Zustand nähern wir uns dann durch Gewöhnung). Nur mit Hilfe dieser *ἔστω*-Parenthese kann Ar. schließen: es gibt *ἀγαθὸν ἁπλῶς* und *τινί*; da Tugend nur ein besonders herausgehobenes *ἀγαθόν* ist, gilt also auch für die allgemeine, zunächst noch unqualifizierte Tugend das *ἁπλῶς* und *τινί* (Trainingsbeispiel). Es gibt aber innerhalb der allgemeinen Werthaftigkeit auch die seelische; folglich gilt auch für sie das *ἁπλῶς* und *τινί*. Die des *σπουδαῖος* ist *ἁπλῶς*, die des Nicht-vollkommenen ist *τινί* (d. h. für ihn, den Nicht-vollkommenen). Daraus aber ergibt sich der nachlässig formulierte, aber entscheidende Schlußsatz *ὁμοίως δὲ ἔχει καὶ τὸ ἡδύ*: Die Tugend des „ersten" Freundes ist *ἁπλῶς ἀγαθόν*, also nach der früheren Voraussetzung auch *ἁπλῶς ἡδύ*. In der „ersten" Fr. aber gibt es keinen Partner, der nicht *σπουδαῖος* wäre; daher ist die Tugend des wertvollen Partners A auch *ἡδύ* für den ebenfalls wertvollen Partner B (*τινί*). — Einzelnes:

69,7 (37a 15) „welche-ist". Fritzsches *ᾗ* und Susemihls *ἡ* . . . <*ἐστίν*> ist sachlich richtig, aber nicht notwendig. Band 8, 373; 55, 1, wozu ich ergänze Plato, Euthd. 274e 2; Eudemus fr. 127, 12 (Wehrli) *τὸ θηρίον ὁ λέων*. — Susemihls *ἄρα* für *γάρ* (a 17) ist nach meiner obigen Interpretation hinfällig.

69,13 (37a 18) „Hier nämlich . . ." Nun der Abschnitt (2): 37a 18–b 7. Er gibt Antwort auf die zweite Frage (36b 34–36), ob das aktuelle Freundsein mit Lust verbunden sei. Was Ar. bisher statisch dargestellt hat, daß nämlich die „ersten" Freunde einander eine Lust sind und daß da die Unterscheidung von *ἁπλῶς* und *τινί* hinfällig werde, weil beide Partner vollkommen sind, wird jetzt durch eine dynamische Betrachtung abgeschlossen, d. h. die beiden Partner werden jetzt in lebendige Verbindung gebracht und die Tugend selbst, die Fr. selbst, erscheint als der alleinige Quellpunkt des „ersten" Verhältnisses. Das dritte Fr.-Ziel, der Nutzen, bleibt außer Betracht. Ar. erspart sich sogar eine Bemerkung p. a. zu 37a 18: „Und entsprechend verhält es sich mit dem Nutzen". Diese Zurückdrängung des Nutzens ist, wie wir schon sahen, charakteristisch für EE. Darin und vor allem in der Gesamtanlage, ist auch dieser Abschnitt nicht wirklich mit den anderen Ethiken vergleichbar. Doch ist zu notieren, daß zwar nicht EN, wohl aber wieder einmal MM, wenn auch an anderer Dispositionsstelle, einen eigenen Abschnitt hat, der mit der Frage eingeleitet ist, ob es denn auch notwendig sei, daß es in der Fr. der *σπουδαῖοι* Lust gebe (1209b 37). — Zu Abschnitt (2) haben Stellung genommen Jackson[3] 1900, 12–15 und, für 37a 18–30, Arnim[4] 1927, 106–108. Da diese Partie zwar genug Schwierigkeiten, aber keine schwer entstellenden Korrupteln enthält, bleibt der Gedankengang durchweg verständlich und so kann diesmal von fortlaufender Interpretation abgesehen und gleich das Einzelne studiert werden:

69,13 (37 a 18) „nämlich": *γάρ*. Man erwartet *δέ*. Doch, wie schon oben gesagt, hat Ar. die 36 b 34 gestellte zweite Frage, ob aktuelles Freundsein mit Lust verbunden sei oder nicht, bis jetzt in suspenso gelassen. Er hat zwar auf der Basis der Güterlehre erwiesen, daß Fr. und Lust zusammengehören, aber dabei das Energetische ganz ausgeklammert. Jetzt aber lenkt er, über die statische Betrachtung zurück, auf die eingangs gestellte Frage und wir sind also berechtigt in Gedanken zu ergänzen ⟨„Aber ist denn aktuelles Freundsein mit Lust verbunden?⟩ Hier nämlich muß man einhalten und fragen, ob es nicht Fr. ohne Lust gibt. Jackson hat zu Unrecht den neuen Abschnitt — ohne Begründung — bereits mit *ὁμοίως δέ* beginnen lassen. Um dies gleich vorwegzunehmen: Ar. gibt auf die Frage zwar Antwort, aber nicht direkt. Und wir sind auch nicht berechtigt anzunehmen, er habe die Nutz-Fr. als Fr. ohne Lust angesehen. Dagegen spricht nämlich die zwar en passant gegebene, aber eben doch ausdrückliche Einführung des Lustmotivs in die Nutz-Fr. (36 b 16).

69,15 (37 a 20) „auf welcher Objektwahl" usw.: *ἐν ποτέρῳ*. Die gestellten Fragen bieten textliche Schwierigkeiten. Deren Lösung ist dadurch erschwert, daß Ar. im folgenden — wie so oft — nicht alle Fragen beantwortet, und zwar ganz gleich, ob und wie man emendiert, daß wir also aus den Antworten keine Rückschlüsse auf den Wortlaut der Fragen ziehen können. In a 21 (*καὶ πότερον*) ist *καί*, das überdies in P^b fehlt, fraglich. Läßt man es weg, so ist das vorhergehende *ἐν ποτέρῳ* Neutrum. „auf welcher Objektwahl, der des Guten oder des Lustvollen, beruht das Lieben?" Behält man *καί*, so ist *ἐν ποτέρῳ* Maskulinum. Ich habe ursprünglich zu letzterem geneigt, weil in EE immer wieder ja der Lysis präsent ist, hier also 212 a 8–d 1. Aber das drängende *ποτέ* scheint mir doch nicht dazu zu passen, sondern die Fortsetzung *πότερον ὅτι ἀγαθός* geradezu zu fordern. Ich akzeptiere also Spengels Streichung von *καί* (wie Susemihl und die Engländer). Sodann scheint mir auch nach *ἡδύς* Spengel das Richtige hergestellt zu haben (*ἡδὺς <ἢ οὔ;> ἀλλὰ [οὐ] διὰ τοῦτο;*). Jackson bezeichnet dies freilich als hardly successful, aber was er selbst dafür bietet, ist allzu künstlich und die Engländer haben es auch nicht übernommen.

69,18 (37 a 22) „zweifachen": *διχῶς*. Die übliche Unterscheidung von Aktualität und Potentialität. Die erstere gehört zu den *αἱρετά*, ist somit ein *ἀγαθόν*, „besser" als die Potentialität. Das ist durchgehende Lehre des Ar. Um nur die Ethik zu zitieren: MM 1190 b 1; EE 28 a 13. 41 a 40. b 7 (*ἐνέργεια τὸ ἄριστον*). Vielleicht war Apelt und Jackson diese Lehre nicht gegenwärtig, sonst wäre unerklärlich, warum sie trotz Bekkers Entscheidung gegen die Hss, wieder *ἀγαθός* eingeführt haben — was dann bei Apelt noch zu einem *ἤ* nach *ἐνεργεῖν* führt und zu einer unmöglichen Übersetzung. Erwähnenswert ist indes, daß Arnim *πότερον ὅτι ἀγαθός* athetiert, weil es aus a 20, wo es ebenfalls auf *φιλεῖν* folgt, hereingekommen sei.

69,21 (37 a 24) „eben erst vollzogen": *πρόσφατος*. In den Ethiken nur hier und MM 1203 b 4 (Band 8, 391; 62, 12). Zu dem Gedanken selbst kenne ich bei Ar. keine Parallele, aber die Griechen wurden ja allezeit vom Neuen besonders angezogen, wie ihnen bereits Homer bestätigt (Od. 1, 351). Übrigens ist das Argument ein typisch empirisches: das spontane, ohne weiteres evidente Lusterlebnis. Immer wenn wir solches erleben, dürfen wir sagen: das ist *φύσει* (a 26). Und so hat also jetzt die schon früher logice formulierte Gleichung „objektiv Gutes = objektiv Lustvolles" ihre Begründung aus der Erfahrung erhalten. Auch in dem gleich folgenden

εὐθύς wirkt der Begriff des Spontanen noch fort. „Die in beiden Fällen gleiche Begründung" aber ist die, daß die Energeia es ist, die Lust bringt, sei es die frische Aktivität des Erkenntnisprozesses, sei es der frische Ruf „Da ist er ja!", wenn wir einen lange entbehrten Bekannten wiedererkennen: die Bedeutung von *ἀναγνώρισις* schließt es aus, daß es sich etwa um das Phänomen der sog. Liebe auf den ersten Blick zwischen zwei zuvor gänzlich Unbekannten handle.

69,26 (37a 27) „das individuelle Gut": *καὶ οἷς ἀγαθόν*. Der Zusammenhang zeigt, daß Ar. jetzt vom subjektiven Gut (*ἀγαθόν τινι, τῳδί, αὐτῷ, ἑκάστῳ*) spricht. *οἷς* ist also so zu verstehen: *καὶ τὸ τοισδί* (37a 12) *ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ αὐτοῖς ἐστιν*.

69,27 (37a 28) „Gleiches": *τὰ ὅμοια*. Hier kommt also die unter anderem Gesichtspunkt verworfene Lehre von der natürlichen Anziehungskraft des Gleichen wieder zu Ehren und führt zu dem nachdenkenswerten Satz, daß Mensch dem Menschen quâ *ὅμοιος* am angenehmsten ist.

69,30 (37a 30) „Vollkommen". Dies ist der Höhepunkt des Abschnitts: zu der logischen Begründung der „ersten" Fr. ist die Ableitung aus der „Natur" getreten und Ar. braucht jetzt nur noch, im Rückgriff auf 36b 2–3 die Schlußfolgerung zu ziehen. Diese Definition des aktuellen Liebens und der obersten Fr. findet sich nur in EE. Nirgends sonst ist in dieser ausdrücklichen Weise der wechselseitige Gebrauch der Güter, der nun einmal mit dem Begriff der Fr. verbunden ist, durch Einführung der *προαίρεσις* als Akt der innersten Menschennatur interpretiert.

69,32 (37a 31) „-Erkennens": *γνώρισις*. Wenn ich mich nicht täusche, bedeutet das Wort nicht das sich Kennen, die Bekanntschaft, wobei die erste Begegnung vielleicht schon lange zurückläge, sondern das aktive Kennenlernen. Die Menschen, so haben wir gehört, sind sich gegenseitig angenehm, weil sie sich als „gleiche" erkennen. Wegen der ausdrücklichen Parallelisierung von gewöhnlicher Mensch–vollkommener Mensch ist es uns, meine ich, nahegelegt zu verstehen: da es für den Menschen lustvoll ist sich selbst kennen zu lernen (*τὸ γὰρ αὐτὸν εἰδέναι ἡδύ*. MM 1213a 15), ist es ihm auch lustvoll sich selbst in einem anderen, einem *ὅμοιος*, kennenzulernen. Dies mag auch als Begründung dafür genügen, daß ich nicht *ἀντιπροαιρέσεως* für richtig halte. Es kann keine Rede sein von einer Lust, die darin bestehe, daß man erkennt, daß man sich gegenseitig vorzieht, sondern das aktuelle lustvolle Lieben besteht darin, daß sich A und B entschließen, daß sie sich gegenseitig erkennen wollen. Dieses ist Gut und dieses ist Lust und so besteht die „erste" Fr. konsequenterweise darin, daß sich A und B entschließen das schlechthin Gute und Lustvolle zu wählen, A für B und B für A. Zweifelhaft könnte sein, wozu *μεθ' ἡδονῆς* gehört. Da Ar. zuvor so großen Wert gerade auf den Lustcharakter des aktuellen Liebens gelegt hatte, sehe ich nicht ein, warum man jetzt *μεθ' ἡδονῆς* davon trennen und zu *ἀντιπροαίρεσις* ziehen sollte, wie Solomon, Rackham.

69,35 (37a 33) „Und es ist . . ." Ich nehme 37a 33–36 (*ἔστι δ' αὕτη* bis *ἕτερον*) zusammen. Diese zweite Definition ist ein Schritt weiter auf dem Wege zur Verinnerlichung des Fr.-Phänomens. Die vorhergegangene Definition der Fr. hatte, aus der Gesamtthematik des Abschnitts heraus gelautet, sie sei ein „Wählen" der objektiven Güter, der objektiven Lust. Sie besteht also in Akten des Wählens. Nun ist es eine bekannte arist. Lehre, daß Tugend ein ständiges Wiederholen der gleichen Akte ist. Wo aber ständig dasselbe wiederholt wird, spricht man von einer festen,

gleichbleibenden Grundhaltung, ἕξις. Zur Tugend wollte und konnte Ar. die soziologisch so vielschichtige Fr. nicht erklären. Das steht klar im Eingang von EN VIII (Fr. ist ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς 1155a 4) und er hat sie ja auch tatsächlich nicht der μέσον-Schematik unterworfen. Aber indem er sie zur ἕξις erklärt, ist sie nahe an die Tugend gerückt, welche ἕξις par excellence ist, und die Akte des Wählens haben nun ihre innere Quelle, sie fließen aus ihr. Zugleich ist mit dieser Bestimmung gesagt, daß Wesen und „Werk“ der Fr. Energeia ist. Man könnte auch sagen, ihr Telos ist die Aktivität selbst, etwas rein Innerliches, sie hat nicht darüber hinaus noch ein „Werk“. Dies aber führt Ar. geradewegs zu der ergänzenden Bestimmung, daß Fr. keine δύναμις ist. Diese beiden Begriffe nicht zu verwechseln hat sich Ar. sehr angelegen sein lassen. Er hat den Satz: δύναμις und ἐνέργεια sind voneinander verschieden in Met. IX 3 gegen die Megariker verteidigt. Und wie er in den drei Ethiken (am klarsten EN II 4) zeigt, daß Tugend weder πάθος noch δύναμις, sondern ἕξις ist, so schließt er auch bei der tugendnahen Fr. die Möglichkeit aus, daß sie δύναμις sein könnte. Das ist der Sinn der Bemerkung (37a 36) δυνάμεως δὲ πάσης ἔξω· ἢ γὰρ ἐν ἑτέρῳ ἢ <ᾗ> (Bonitz) ἕτερον. Damit sind am eindrucksvollsten, durch die Konfrontierung von Innen und Außen, die Gedanken des ganzen Abschnitts (2) verdichtet. Daß zu δυνάμεως zu ergänzen ist ἔργον, hat Jackson mit Recht gegen Bonitz festgestellt und damit dessen Konjektur (δύναμις δὲ πᾶσα) berichtigt. Die Formulierung ἢ γὰρ ἐν ἑτέρῳ usw. stimmt wörtlich überein mit der Definition der δύναμις in Met. V 12, 1019a 16. Daraus wird EE sofort verständlich. Setzen wir an Stelle des Met.-Beispiels (Baumeister — das Erbaute) den Freund A, der im Freund B die Fr. „aufbaut“. Dann ist die δύναμις nicht in B, sondern in A, also ἐν ἑτέρῳ. Was aber ἢ ᾗ ἕτερον bedeutet, zeigt das zweite Met.-Beispiel: p. a. zu dem Arzt, der sich selbst heilt, könnte die δύναμις auch in B sein, nämlich bei der φιλαυτία, wenn also, grob gesagt, Subjekt und Objekt zusammenfallen. Echte Selbstliebe ist nämlich dies, daß man sich sein eigentliches Selbst zum Freunde macht (EN IX 8, 1168b 1–10. 28–69a 11). Aber dann haben wir eben zwei innere Partner a und b und dann gilt dasselbe wie oben von A und B. Es macht geradezu die Würde des Menschen aus, ἀρχὴ κινήσεως zu sein, so haben wir 22b 29 gehört. Wenn Fr. aber δύναμις, diese aber ἀρχὴ κινήσεως ἐν ἑτέρῳ ist (Met. a. O.), so hat zwar A diese Würde, aber für B bliebe offenbar nur übrig, die von A ausgehende κίνησις als πάσχον entgegenzunehmen.

70,1 (37a 36) „Daher“. διό geht auf a 35 zurück: Fr. ist Energeia im Liebenden selbst. Eigene Aktivität aber ist immer mit Lust verbunden, daher ist das im Liebenden sich vollziehende ἐνεργεῖν, d. h. τὸ φιλεῖν, Lust. Geliebtwerden aber ist nicht Lust. Das erscheint nach dem Gesagten ziemlich selbstverständlich, aber seit dem Lysis stand nun einmal das φιλεῖσθαι zur Debatte und daher gibt Ar. nun eine ausdrückliche Begründung:

70,2 (37a 37) „Denn das Geliebtwerden ...“ In den folgenden Sätzen, bis 37b 5, die eine Weiterführung der bezüglich der Lust gewonnenen Position darstellen, ist der Text mehrfach zweifelhaft. Ich behandle das zusammen. Vergleichbar etwa EN 1157b 25–58a 1. Der Begründungssatz in seiner überlieferten Form: „das Geliebtwerden ist Energeia des φιλητόν, das Lieben aber ist (nicht nur Energeia des φιλητόν, sondern) auch die der φιλία“, muß durchaus mit Jackson als nonsense bezeichnet werden (MM 1210b 7). Jackson gibt ihm daher folgende Form: τὸ μὲν γὰρ φιλεῖν

φίλου ἐνέργεια, τὸ δὲ καὶ ἀφίλου, wobei letzteres nach seinem eigenen Hinweis so zu verstehen wäre, daß das Geliebtwerden auch bei „Unfreundlichem“ vorkomme, ἄφιλον also auf das kommende ἄψυχον vorauswiese. Rackham dagegen glaubt mit ‹οὐ› φιλητοῦ auszukommen, meint also, daß Ar. immerhin so weit mit dem für seine Lehre unmöglichen Gedanken gespielt haben könnte, es gebe beim φιλούμενον eine Energeia, daß er sich veranlaßt sah, ihn zumindest abzulehnen. Das καί läßt R. unberücksichtigt. Es wird nicht nötig sein die Unmöglichkeit der beiden Eingriffe im einzelnen darzutun. Solomon setzt die crux. Mein Vorschlag ist dieser: der Satz begründet den zweiten Teil des vorausgegangenen, daß nämlich Geliebtwerden nicht Lust bedeute. Warum nicht? Die Antwort, die inhaltlich ja durchaus zu erschließen ist, muß besagt haben: deshalb nicht, weil das Geliebtwerden nichts ist was ἐν αὐτῷ τῷ φιλοῦντι (a 35) geschieht, sondern am geliebten Objekt, weil also da wo Passivität ist, von Energeia keine Rede sein kann, diese vielmehr auf Seiten des φίλος ist. Gestützt nun auf den gut vergleichbaren Text 39a 30—35 und berücksichtigend, daß Ar. oft und oft statt der ἕξις deren Träger und umgekehrt setzt, also hier für φίλος φιλία, lese ich: τὸ μὲν γὰρ φιλεῖσθαι φιλητοῦ, ἐνέργεια [το] δὲ κατὰ φιλίαν. — Dann geht es glatt weiter. Auf Grund der Tatsache, daß auch Sachen geliebt werden, die nicht wiederlieben können, wird erneut die Energeia, und damit die Lust, dem φιλεῖν reserviert. Dann aber treten Störungen auf. Der Richtungssinn bis 37b 5 ist klar. Es geht zurück zur „ersten“ Fr.: Quelle der echten Freundschaftslust ist die Person des vollkommenen Freundes selbst. Im einzelnen halte ich Fritzsches Verbesserung von τοφιλουμενονο (a 40) zu τῷ φιλουμένῳ für einen Fortschritt über Bonitz hinaus, der zwar auch schon das evident unmögliche ὅ (37b 1) entfernt hatte, aber τὸ φιλούμενον offenbar als — wirklich überflüssiges — Objekt zu φιλεῖν stehen läßt. Dagegen ist Jacksons τῷ φίλῳ ein Rückschritt gegenüber Fritzsche, da damit die p. a. zu ἕξις und -Träger beabsichtigte Konfrontierung von Sache (φιλούμενον) und Person (φίλος) gestört wird. Zu „insofern er der geliebte Gegenstand ist“ (b 1) ist zu verstehen: nicht insofern er etwa nützlich ist. — In b 2 ersetzt Bonitz das καί vor φίλῳ durch τῷ, was die Späteren alle übernommen haben. Es ist kein leichter Eingriff, auch ich akzeptiere ihn, aber es bleibt ein Zweifel. Denn ganz unmöglich ist das καί nicht, da man ja verstehen kann καὶ φίλῳ (φίλος) ᾗ φίλος. — Woher Susemihls ᾗ vor ἰατρικός stammt, ist nicht zu sehen; notwendig ist es nicht. — b 4 „durch anderes“. ἄλλος und ἄλλω ist überliefert. ἄλλος und ἄλλο (Jackson) sind offenbar so zu verstehen: er wird nicht deshalb geliebt, weil er ein anderer oder etwas anderes ist, nämlich Musiker oder Arzt. Das kommt mir sehr hart vor und ich kenne nichts Vergleichbares. So neige ich zu ἄλλῳ.

70,16 (37b 6) „Keinesfalls“: τί γάρ; Es ist ganz in der Art des Ar. zum Schluß einer kohärenten Gedankenentwicklung eine kleine Appendix, meist mit lockerer Sprachgestaltung zu geben. Zum Text: τί γάρ; ist kaum anzuzweifeln (Bekker εἰ γάρ); nur scheint mir die Interpunktion von Susemihl (λείπεται;) wegen des folgenden γάρ unmöglich. Rackham hat die Frage mit Recht isoliert. In MM sind diese und ähnliche Fragen häufig, z. B. 1187b 7; aber auch in EE selbst liest man ein τί δή; (47b 18), in der Politik τί γάρ; (1281a 14). Ein Freund, quâ ἀγαθός geliebt, wird also verlassen, wenn ihn ein unliebsames συμβεβηκός befällt, das seine Gesellschaft unerträglich macht. Aber deswegen hört die Zuneigung nicht auf, sie verwandelt sich jetzt in die „Zuneigung bei Abwesenheit“ und die heißt bei Ar. εὔνοια. Ar.

richtet die Mahnung des vorigen Satzes an den Partner des Guten, der von dem Ungemach befallen ist. ἀγαπᾶται kann dann auf keinen Fall heißen: er (= A) gibt sich damit zufrieden oder muß sich zufrieden geben (Ross-Solomon ἀγαπητόν, unnötig), sondern der Partner B, oder „man", gibt sich zufrieden. Auch Ar. konstruiert ἀγαπᾶν mit acc. in der Bedeutung von sich mit etwas zufrieden geben, z. B. Rhet. 1398a 23. Also ist die Passiv-Konstruktion möglich. Und weiterhin sehe ich kein Hindernis συζῇ δὲ μή als ἀλλ' οὐ συζῇ zu verstehen. Zu Schmunzeln veranlaßt der Versuch von Apelt[1] 1894, 732 und Jackson[3] 1900, 15 aus συζῇ ein ὄζει(ν) zu gewinnen. Apelt: εἴτ' ὄζει εἴτε μή: „denn geliebt wird die gute Gesinnung, nicht aber der Geruch (mag der Freund riechen oder nicht)". Jackson: ἀγαπᾶται (= es wird geliebt) γὰρ τὸ εὐνοεῖν, εὖ ὄζειν δὲ μή. Ar. hat übrigens im Kap. über die Besonnenheit auch von der δυσωδία gesprochen (30b 29. 31a 5), was er in den anderen Ethiken nicht mit diesen Termini tut. So mag ihm jetzt gerade dieses Beispiel in den Sinn gekommen sein, falls er nicht an den Philoktet denkt. Jedenfalls hat er auch an passender Stelle den Mundgeruch des Euripides untergebracht (Pol. 1311b 34). – Übrigens tritt hier zum erstenmal das Motiv des Zusammenlebens auf, das wie ein Leitmotiv die gesamte Darstellung bis VII 12 begleitet.

70,19 (37b 7) „Das also . . ." Der nächste zusammenhängende Abschnitt 37b 7–38a 30 ist markiert durch das auch weiterhin konsequent festgehaltene Stichwort „erste Fr." (37b 7 + 38a 30). Vergleichbar ist, nicht im assoziativen Aufbau, aber in Details MM 1209b 11–20 (βέβαιος): EN 1156b 7–57b 24. Obwohl man sogleich die Berücksichtigung der „anderen" Fr.-Formen (b 8) erwarten dürfte, tritt doch in der Durchführung die Nutz-Fr. wiederum fast ganz zurück zugunsten der Lust-Fr. Durchgehende Motive sind das βέβαιον, wiederholt 38a 11 und die Erprobung (πεῖρα). Gestreift wird die Fr. der Schlechten und das Problem der Fr. mit vielen. – Kritische Beiträge von Bonitz[1] 1844, 64–65; Apelt[1] 1894, 732–733; Jackson[3] 1900, 16–19. Der Abschnitt weist keine größeren Korruptelen auf. – Unterteile (1) 37b 7–27: das Motiv der Erprobung. Dann (2) 37b 27–34; (3) 37b 34–38a 3; (4) 38a 3–8; (5) 38a 8–10; (6) 38a 10–30.

70,20 (37b 8) „Die anderen": αἱ ἄλλαι. Konsequente Gegenüberstellung immer in derselben Form: 36a 27. 29; b 6. 24; 38a 32.

70,22 (37b 10) „beständig": βέβαιος. Aus 36b 19 müßte man schließen, daß es schon die Akademiker waren, die diese ja naheliegende Feststellung getroffen haben. Ich weiß nicht, ob es Zufall ist, daß nur MM und EE dieses Adjektiv wählen, während in EN konsequent μόνιμος steht (aber 59b 8; 62a 15 βέβαιος, in anderem Zusammenhang).

70,24 (37b 11) „leichthin": ῥᾳδίως. Das folgende sinnlose οὐ mag Dittographie von ραδι-ως aus der Majuskelzeit sein. Bonitz hat es entfernt. Unbegreiflich, daß Jackson a. O. 16 es wieder halten will und γινόμενα dazu versteht; das soll dann heißen „what comes into existence slowly but surely". – Der Gedanke liegt nahe, daß Ar. jetzt auf die schon ganz am Anfang (35b 6) berührte Behauptung zurückkommt, daß es nach Ansicht einiger Leute „leicht" sei Freunde zu erwerben. Aber er deutet mit keiner Silbe an, daß er sich an dies erinnert.

70,30 (37b 17) „ohne Zeit". Ar. greift zurück auf b 13, so daß man das Theognis-Zitat (Vers 125) samt dem es einleitenden Satz am besten als Parenthese nimmt.

An diesem Satz hat sich Jacksons Neigung das von ihm vermutete Compendium „φι“ beliebig zu deuten, recht ungünstig ausgewirkt. Da er trotz unzähliger Bezeugung bei Ar. an dem Übergang zum Plural, von *φίλος* zu *βούλονται*, Anstoß nimmt, macht er aus *φίλος φιλοῦσιν* und entsprechend weiter bis b 23. Außerdem beseitigt er die Ellipse *βούλονται φίλοι* durch *β. φιλεῖν*, weil er sie für „ungerechtfertigt“ hält. Sie wäre es in EN (56b 30), ist es aber nicht in EE; der Satz b 20 *οἴονται οὐ βούλεσθαι φίλοι, ἀλλ' εἶναι φίλοι* zeigt klipp und klar den Ursprung der Ellipse; außerdem hat Fritzsche (1849, 12 und in seiner EE-Ausgabe p. 177, sodann Bonitz im Index unter Ellipsis so zahlreiche Belege für Ellipsen, auch von *εἶναι* zusammengestellt, daß Jacksons Bedenken hinfällig wird. Außderdem hat Bonitz nur duriora exempla gesammelt; unsere Stelle rechnet er gar nicht dazu, und sie wird in der Tat, um nur EE zu zitieren, weit übertroffen durch Fälle wie 29a 3 (*θρασύς*) oder gar 44a 13. Und schließlich verändert Jackson bei dieser Gelegenheit auch noch *φιλία* (b 12) in *φίλος* um auf diese Weise zu einem iambischen Pentameter (!) zu kommen (b 13 *οὐκ ἄνευ πίστεως* bis *χρόνου*), bei dessen Lektüre man verzagt.

71,6 (37b 26) „Tatsachen“: *σύμβολα*. Aeschylus, Agam. 315 *τέκμαρ τοιοῦτον σύμβολόν τέ σοι λέγω*. Damit meint Klytaimestra die Flammenpost von Troia, das einst mit Agamemnon vereinbarte Zeichen. Nach Ar., Rhet. III 15, 1416a 36 ist es ein Proömientopos, jemand durch *σύμβολα* in ein schiefes Licht zu bringen, *διαβάλλειν*. Odysseus will beweisen, daß Teukros mit dem Gegner Priamos konspiriere. Als Beweis bringt er dessen Blutsverwandtschaft mit Priamos. Er hat damit ein „*σύμβολον* gesagt“: Inhalt der Verleumdung und das Factum der Verwandtschaft sollen sich für den Zuhörer decken.

71,7 (37b 27) „Zugleich . . .“ Abschnitt (2): 37b 27–34: Die Fr. der Schlechten. „Erste Fr.“ besteht da nicht, wo kein Vertrauen, also keine Beständigkeit ist (Abschnitt 1). In glattem Übergang schließt nun Ar.: da es bei Schlechten kein Vertrauen, also, nach b 12, keine Beständigkeit gibt, ist „erste“ Fr. auch unter Schlechten nicht möglich.

71,8 (37b 28) „der Bösgeartete“: *κακοήθης*. Wiederholt schon hat Beobachtung des Sprachgebrauchs nahegelegt, Berührungen zwischen EE und der Rhet. anzunehmen. So auch hier. Man sieht eigentlich keinen Grund, warum ein Wort wie dieses sich nicht in jedem ethischen Traktat finden sollte. Aber es steht weder in MM noch in EN, sondern nur in EE, der Rhetorik und der Tiergeschichte, das Substantiv nur in beiden letzteren. In der Rhet. sind aber die alten Leute bösartig (1389b 20) und *ἄπιστοι* (1389b 21), während es von der Jugend verneint wird (1389a 17).

71,9 (37b 29) „das Maß“. Vgl. Phys. VIII 9, 265b 10 *ἅπαντα μετρεῖται τῷ πρώτῳ*. – „leichter zu täuschen“: *εὐεξαπατητότεροι*. Nur hier, Xenophon, Hipparch. VII 15; Plato, Rep. 409a 8 und Rhet. 1389a 25. Dort von der Jugend gesagt, bei Platon von den Guten in ihrer Jugend.

71,12 (37b 31) „die natürlichen Güter“. Das sind die „umkämpften“ (*περιμάχητα*) Güter, die besonders in VIII 3 bei der Kalokagathie diskutiert werden. Für den „Tugendhaften“ sind sie „*ἁπλῶς* und immer“ Werte (EN V 2, 1129b 3), aber für den gewöhnlichen Menschen können sie auch schädlich sein (48b 26—30), was indes die Schlechten gewiß nicht bedenken. Ar. nimmt den Gedanken, daß die Schlechten die natürlichen Güter wählen, gleich nachher (38a 16—20) wieder auf und dort wird

deutlich, daß er eigentlich die Nutz-Fr. im Auge hat, also in dem Gesamtkomplex der „natürlichen" Güter die sog. „äußeren" Güter hervortreten läßt, die im eigentlichen Sinne nützlichen, obwohl grundsätzlich zu den natürlichen auch die des Leibes gehören (48b 28). Auch das gleich zitierte Sprichwort geht vorzugsweise auf die äußeren Güter. Auf jeden Fall aber fügt sich auch diese cachierte Ablehnung der Nutz-Fr. genau in das Gesamtthema: „die anderen Freundschaften sind es nicht im Sinne der ersten". — Zum Text. Grundlos ändert Jackson (17) *καὶ οὐδεὶς φιλεῖ* in *οὐχ ᾗ φίλος*, wobei das *καί* offenbar sich in Nichts auflöst. Der nicht durchschlagende Grund für den Eingriff ist, daß bei *οὐδείς* nicht *αὐτῶν* stehe und *φιλεῖ* ein unzulänglicher Ersatz für *αἱρεῖται* sei — trotz 36a 11!

71,12 (37b 32) „den Menschen". Im Sinne des Gesamtthemas ist damit der ethisch wertvolle Mensch gemeint; man könnte geradezu *ἀρετήν* dafür einsetzen. Ähnlich argumentiert Ar. nicht in den anderen Ethiken, aber in Pol. VII 1. Die bekannten drei Güterklassen, so heißt es da, sind alle für die Eudämonie notwendig. Aber die Erfahrung zeige, daß die Menschen sofort den minderen Gütern den Vorrang geben. Von der Tugend genüge ihnen schon ein kleines Stückchen, aber die anderen Güter, Gold und Reichtum, Macht und Ehre erstrebten sie maßlos. Dem stellt Ar. den Satz entgegen, daß Tugend nicht durch die äußeren Güter erworben und bewahrt werde, sondern umgekehrt die äußeren Güter durch die Tugend (1323a 36—41).

71,14 (37b 33) „gemeinsam Gut". Das Sprichwort (Scholion zu Lysis 207c 10; Phaedr. 279c 6 Greene) steht auch in EN, nicht in MM, jedesmal in anderem Zusammenhang: in EN VIII 11, 1159b 31 illustriert es das Thema Fr. und Recht, in IX 8, 1168b 7 das Thema der Selbstliebe. — „verwiesen": *προσνέμεται*. Das Verbum nur hier, einmal bei Platon und wiederholt bei Demosthenes; in EN 1161a 18 ist die Bezeugung unsicher.

71,16 (37b 34) „also ..." Abschnitt (3): 37b 34—38a 3: Fr. mit Vielen. Parallelen: EE 1245b 19—26 (wozu MM 1213b 3—17 und EN 1170b 20—71a 20 gehört): EN 1156b 24—29. Dieses Thema behandeln also alle drei Ethiken (zu 45b 19f. s. u. S. 466), aber nur in EE wird es mit dem Erprobungsmotiv und expressis verbis mit der „ersten" Fr. verbunden.

ἄρα schließt nicht nur, da Vertrauen und Erprobung, Mißtrauen und Unerprobtheit ja zusammengehören, speziell an die Fr. der Schlechten an, sondern auch an das Hauptthema, „erste" Fr. ist erprobte Fr. (37b 13. 35; 38a 1). Und mit *συζῆσαι* ist nun zum zweitenmal (s. o. zu 37b 6), wenn auch wieder nur kurz, ein Motiv berührt, das sich in der weiteren Abhandlung verstärken wird. Das sokratisch wirkende Mantel-Beispiel (vgl. Cicero, Laelius 67—68) verdeutlicht, als Gegensatz, die Notwendigkeit an der erprobten Fr. festzuhalten: „was nämlich geprüft ist, ist beständig" (37a 10). Und auch das Sprichtwort vom Scheffel Salz (Band 6, 515: 174, 7), nur hier und, in gleichem Zusammenhang EN 1156b 27, greift auf das Eingangsthema zurück (38a 2 *χρόνου δεῖ*: 37b 13. 17), was in EN nicht der Fall ist. — Bezüglich der varietas lectionis in diesem Abschnitt hat Susemihl überall die richtigen Entscheidungen getroffen.

71,29 (38a 3) „Zugleich aber ..." Abschnitt (4): 38a 3—8. Parallele etwa EN 1156b 7—19. In diesem Abschnitt ist der Zusammenhang mit dem Hauptthema „erste Fr. — die anderen Fr.-en" nicht so leicht zu sehen wie bisher. Wenn ich aber

die Zeilen a 7–8 richtig hergestellt habe, so scheint der Abschnitt insofern in das Hauptthema zu passen als auch hier, mit Hilfe der stillschweigenden Umwandlung der Güterlehre in eine personale Wertlehre, eine Distanzierung zwischen „erster“ Fr. und Nutz-Fr. ausgesprochen wird. Darüber hinaus greift, wie auch der nächste Abschnitt (5) durch *ἐνεργεῖν* anzeigt, Ar. jetzt auf früher über die „erste“ Fr. getroffene Bestimmungen zurück und wiederholt diese in der Form der Forderung (*δεῖ* mit Bonitz statt *εἰ*) deshalb, weil der Gedanke zu ergänzen ist: wenn dies nicht der Fall wäre, könnte die Fr. nicht beständig sein— womit also die Verbindung mit dem Hauptthema hergestellt wäre. Man wird sich stets gegenwärtig halten, daß das Supplieren von Gedanken mit großer Behutsamkeit zu geschehen hat und einen Anhaltspunkt im tatsächlich Dastehenden haben muß, wenn man nicht fälschlich etwas was vielleicht korrupt oder Arbeit eines anstückelnden Bearbeiters ist, zur planvollen, wenn auch sorglosen Bewußtheit erheben will. Nun, wenn Ar. selbst diesen Abschnitt mit *ἅμα* (wie b 27) an das Vorhergegangene klammert, und wenn er das Ganze abschließt mit dem Satz, es sei also klar geworden, daß die echte Fr. etwas „Beständiges“ ist (38 a 11), so gibt er damit schon einen Hinweis darauf, daß alles was zwischen 37 b 8 und 38 a 11 steht etwas Cohärentes sein soll. Ob es das wirklich ist, bleibt zu prüfen. Wenn er nun das Übereinstimmen von *ἁπλῶς* und *τινί* als Forderung formuliert, wie übrigens schon 37 a 2, und wenn er dessen Notwendigkeit auch noch besonders lebhaft begründet („wenn der Freund wirklich Freund für dich sein soll“) und wenn schließlich Ar. in dem Widerhall dieses Textes in EN 1156 b 13–19 im selben Zusammenhang sagt, eine Fr., bei der diese Übereinstimmung von *ἁπλῶς* und *τινί* herrsche, dürfe mit gutem Grund als dauernd bezeichnet werden, so scheinen mir allerdings genügend gesicherte Anhaltspunkte für die Interpretation des EE-Abschnittes vorzuliegen.

71,30 (38 a 4) „für dich“ usw.: *σοί*. Ar. wendet also jetzt die frühere Unterscheidung von *ἀγαθὰ ἁπλῶς* — *τινί* ins Persönliche. Der Freund ist nicht nur ein Gut, sondern er ist selbst gut. Letzteres hatte Ar. 36 b 27–31 nachgewiesen. Und nun heißt es also entsprechend der Güterteilung, der Freund müsse nicht nur selbst schlechthin gut sein, sondern auch für den Partner. Den letzteren bezeichnet Ar. mit dem Personalpronomen. Damit schreibt er den Stil von MM, deren „trockene“ Partien ja nicht selten von lebhaft, dialogartig geführten unterbrochen sind: 1209 b 26 (*σοί*); 1210 a 32–33 (*σοί, σέ* u. a.). Zu dem Drängenden gehört unbedingt die Beibehaltung des *δή*, das in *ει — ναι* von P[b] steckt; aber auch der Artikel ist gefordert und so schreibe ich *εἰ δὴ <ὁ> φίλος*. — „gut schlechthin ist er dadurch, daß er gut ist, *φίλος δέ*“ usw. ist nicht sinnlos. Gemeint ist: Ohne Beziehung zur Außenwelt ist er ein Mann schlechthinnigen Wertes dadurch daß er gut und sonst nichts ist; Freund aber, das heißt, ein Mensch mit Relation zur Außenwelt, ist er, indem sich seine Werthaftigkeit auf einen „anderen“ erstreckt. „Schlechthin gut aber (*δ'* mit Fritzsche) und schlechthin Freund ist er, wenn dieses beides in Einklang (37 a 2) steht“, d. h. *ἁπλῶς ἀγαθός* und *ἄλλῳ ἁπλῶς ἀγαθός*, denn für letzteres kann man ja nach 38 a 5 substituieren *φίλος*.

71,34 (38 a 7) „so daß“: *ὥστε*. Zum Text. Zu den in a 7–8 vor Susemihl vorgenommenen Änderungen nehme ich nicht mehr Stellung. Sie haben schon Susemihl so wenig überzeugt, daß er sie zwar notiert, im Text aber die Hss abdruckt und dies, mit Recht, als korrupt bezeichnet. Gehalten hat sich von all dem nur Fritzsches

σπουδαῖος für *-ῳ* (a 8), das auch ich anerkenne. Es folgte Jackson a. O. 18, der aus *τὸ τούτου* (a 7) *τοῦτο τῷ* macht, mit M^b *ἢ καὶ μή* schreibt und mit Fritzsche *σπουδαῖος*. Solomon übersetzt nach Jackson, setzt aber vorsichtig die crux. Rackham = Jackson, aber für *τὸ τούτου* : *τὸ αὐτό*, was kein Fortschritt ist. Jackson trifft im ganzen den Sinn, aber den Artikel *τῷ ἄλλῳ* halte ich für falsch und außerdem ist die Wiedergabe von *ἢ καὶ μή*, das Spengel seinerzeit einfach gestrichen hatte, durch „or else" (so auch Solomon) wegen der Vernachlässigung des *καί* höchst bedenklich. Ich suche a 7—8 so zu verstehen: man hat im Auge zu behalten, 1) daß der *ὥστε*-Satz eine Folgerung aus dem Vorhergehenden ausdrücken muß oder eine Verdeutlichung; er bekräftigt also, daß die „erste" Fr., in der der *ἁπλῶς ἀγαθός* auch der *ἁπλῶς φίλος* ist, dann verwirklicht ist, wenn zusammenstimmen a) *ἁπλῶς ἀγαθός* und b) *ἁπλῶς ἄλλῳ ἀγαθός*, wenn also der schlechthin Gute nicht eine Monade ist, sondern seine schlechthinnige Gutheit einen Partner hat. 2) daß *ἄλλῳ ἀγαθός* = *φίλος* ist. Ar. erläutert nun: „erste" Fr. ist Symphonie des monadischen Gut-seins und des für einen anderen Gut-seins, wenn also das schlechthin Gute des A ein ebensolches für B ist. Also *ὥστε ὅ ἐστιν ἁπλῶς ἀγαθὸν τοιοῦτον* (Hss *το τουτου*) <*καὶ*> *ἄλλῳ*. Bei der Klärung des folgenden Satzteils sodann muß man davon ausgehen, daß da von *χρήσιμος* die Rede ist. In diesem Zusammenhang von „nützlich" zu sprechen hat aber nur Sinn, wenn Ar. jetzt beabsichtigt, dem Idealfall der „ersten" Fr. den geringeren der Nutz-Fr. gegenüberzustellen. Auch Nutz-Fr. beruht darauf, so müssen wir erwarten, daß übereinstimmt *ἁπλῶς ὠφέλιμος* und *ἄλλῳ ὠφέλιμος*. Daß nun Ar. in EE tatsächlich den Begriff des *ἁπλῶς ὠφέλιμον* kennt, der p. a. zum *ἁπλῶς ἀγαθόν* gebildet ist (wie auch *ἁπλῶς ἡδύς* 38 a 22), wissen wir aus 37 a 14. So werden wir schwerlich fehlgehen, wenn wir folgenden Gedanken erwarten: wenn der Partner nicht *ἁπλῶς σπουδαῖος* ist, sondern bloß *ἁπλῶς ὠφέλιμος* und wenn dabei das zweite Erfordernis verwirklicht ist, nämlich *ἄλλῳ ἀγαθός* (= *χρήσιμος*), so ist Symphonie vorhanden und es besteht zwar nicht die „erste", aber immerhin Fr. weil er a) selber objektiv Nutzvolles in sich trägt, z. B. als Arzt, b) weil er dieses nicht in sich behält, sondern einem anderen zukommen läßt. Also <*ἢ*> *εἰ καὶ μὴ ἁπλῶς μὲν σπουδαῖος, ἄλλῳ δ' ἀγαθός, ὅτι χρήσιμος*. Nur die „ersten" Freunde sind *ἁπλῶς ἀγαθοί* nicht im Sinne von *χρήσιμοι* (37 a 11).

71,37 (38 a 8) „Vielen aber . . ." Abschnitt (5): 38 a 8—10: Fr. mit Vielen. Wie Abschnitt (4), so greift auch dieser zurück, dem Thema nach auf (3), daher *καὶ τὸ φιλεῖν*. Es ist also auch (5) im Gesamtthema verankert. Die Begründung geht zurück auf 37 a 34—37. Warum (5) nicht gleich bei (3) gebracht wurde, dafür sehe ich den Grund in dem o. zu 38 a 3 Gesagten: nachdem Ar. in (1)—(3) zunächst erstmalige Argumente gegeben hatte, greift er ab (4) zurück auf wichtige Punkte, die bei der Darstellung der „ersten" Fr. selbst entwickelt worden waren, und zwar nach der dortigen Reihenfolge, also erst Güterlehre (4) dann Energeia-Lehre (5).

72,1 (38 a 10) „Dadurch also . . ." Abschnitt (6): 38 a 10—30: Abschließende Betrachtung über die Beständigkeit der „ersten" Fr. und ihre Prüfung in der Zeit. Ohne Parallele. Das Gesamtthema wird erneut stark markiert, in zusammenfassender Weise; dann aber greift Ar. erneut zurück, auf das Argument der Zeit (37 b 12 + 17), und variiert es mit neuen Gesichtspunkten. Obwohl am Anfang nicht der Begriff der „ersten" Fr. steht, zeigt doch hernach der gleichwertige Terminus *οἱ ὄντως ὄντες φίλοι* (a 19), daß alles nach wie vor auf die „erste" Fr. bezogen ist. Und

wiederum ganz im Sinne des angeschlagenen Themas, „erste Fr. — die anderen Fr.-en“, folgt die Distanzierung der geringeren Fr.-Formen, wobei erneut, rein quantitativ betrachtet, das rasche Hinweggehen über die Nutz-Fr. auffällt. Mit einem drastischen Argument aus der Erfahrung schließt, wie 37b 6—7, das Ganze.

72,2 (38a 11) „beständig“: *τῶν βεβαίων*. Dreimal rekapituliert Ar.: *βεβαίων* geht auf 37b 10; *χρόνος* (a 14) auf 37b 13 + 17; *ἀτυχίαι* (a 15) auf 35b 8 (s. o. zu 35b 7).

72,5 (38a 14) „beständiger als“. Allgemein wird *βεβαιοτέρα* ergänzt und auch ich habe mich dafür entschieden. Es gibt einen guten Sinn, das vorhergehende Euripides-Zitat (941) zu übersteigern und es dadurch erst für den Zusammenhang passend zu machen. Immerhin bleibt eine Unsicherheit, da *ἀρετὴ φύσεως* (sc. *βέβαιόν ἐστιν*) auch so viel sein könnte wie *ἀγαθὴ φύσις*, womit die bloße *φύσις* des Zitats ebenfalls übertroffen würde. Und gegen die erste Übersetzung könnte man einwenden, daß ein solches Ausbrechen aus der alles umfassenden Physis kaum eine Parallele hat. Aber da Ar. zweifellos die Tugenden der Physis, die *φυσικαὶ ἀρεταί* tiefer stellt als die aus ihnen erwachsenden ethischen, mag es bei der üblichen Auffassung bleiben.

72,6 (38a 14) „Und richtig ist es, daß“: *ὅτι χρόνος*. Jacksons (^{3}1900, 18) Bedenken, daß das überlieferte *ὅτι* nicht von *ὀρθῶς λέγεται* (a 11) abhängen könne, teile ich nicht. Der leichte Pleonasmus mag durch das dazwischenliegende Zitat verursacht sein. Aber auch wenn man, wie die Engländer, mit J. *ὅ τε* liest und dabei einen Artikel aufzwingt, der schlecht zum Verbum paßt, bleibt es dabei, daß sich Ar. hier soz. selbst zitiert (s. o. zu 38a 11). — „sie erweise“: *δεικνύναι*. Vgl. Sophokles, König Ödipus 614 „Doch mit der Zeit | Erkennst du das erst zuverlässig, da | Die Zeit den rechten Mann erweist (*δείκνυσιν*) allein. | Den schlechten magst du auch an Einem Tag erkennen“ (W. Schadewaldt). Einen Freund dagegen bekommt man nicht in Tagesfrist, *μιᾶς ἡμέρας* (38a 1). — Ich habe in der Übersetzung *τὸν φιλούμενον* zwar mit „Freund“ wiedergegeben, weil der Geliebte oft mißlich ist, übernehme aber deswegen nicht Jacksons ganz grundlose Änderung in *φίλον*. Ebensowenig durfte J. in dem Sprichwort (a 16) *κοινὰ <τὰ> τῶν φίλων* das *τῶν* streichen. Zwar fehlt dieser Artikel an allen vier Stellen im Corpus Ar., kurz zuvor auch in EE selbst (37b 33). Aber auch bei Platon ist die Doppelform, 3x ohne, 1x mit Artikel (Phaedr. 279c 6). Und der Verfasser des o. zu 37b 33 zitierten Scholions, der geradezu Quellenstudien zu dem pythagoreischen Spruch getrieben hat, zitiert gewissenhaft 2x ohne, 3x mit Artikel (Phaedr., Klearch und Menander fr. 10 K-Th. Bei dieser Sachlage verbietet sich Uniformierung.

72,8 (38a 16) „die Freunde“: *οὗτοι*. Das Pronomen ist sorglos dem Sprichwort entnommen, das dadurch den genaueren Sinn bekommt, daß die Güter der guten Freunde gemeinsam sind. Auch aus Abschnitt (2), auf den Ar. unverkennbar zurückgreift, wissen wir, daß es die schlechten Freunde sind, die den äußeren Gütern den Vorzug geben (37b 30). Die natürlichen, d. h. vor allem die äußeren Güter haben Zufallscharakter. Sie stammen von der *τύχη* und wenn man sie bekommt, ist man *εὐτυχής* (Rhet. 1361b 39). Eine schöne Formulierung der Rhet. lautet, daß vor allem jene Güter *ἀπὸ τύχης* seien, an die sich der Neid der anderen hefte (1362a 6). Nächste Parallele ist EN V 2, 1129b 3: die Pleonexie des Ungerechten „richtet sich auf die Güter, aber nicht auf alle, sondern auf die *περὶ ὅσα εὐτυχία καὶ ἀτυχία, ἃ ἐστὶ μὲν ἁπλῶς ἀεὶ ἀγαθά, τινὶ δ' οὐκ ἀεί*. Indem die echten Freunde bei der Güterwahl

„dem Menschen“ den Vorzug geben, d. h. dem guten Menschen, d. h. der *ἀρετή*, sind sie natürlich weit entfernt von Pleonexie. Indes gibt es auch bei ihnen das „Mehrhabenwollen“, aber ihre Pleonexie ist etwas Wertvolles, indem sie sich nämlich nicht von den äußeren Gütern, sondern von den inneren, den Tugenden, „einen größeren Teil zuteilen (*πλέον ἑαυτῷ νέμειν*) und in diesem Sinne, sagt Ar., soll man allerdings *φίλαυτος* sein (EN IX 8, 1169a 34—b 1). So ist also auch in diesem Abschnitt von EE das Thema streng festgehalten, auch wenn die leitenden Termini, „erste“ Fr. — die anderen Freundschaften, nicht gebraucht sind.

72,13 (38a 19) „wesenhaft“: *ὄντως*. Dies ist die auffallendste Bezeichnung für den „ersten“ Freund und man kann sie schwerlich von der platonischen Prägung *τὸ ὄντως ὄν* trennen. Bonitz (Index 560b 32—38) hat festgestellt, daß Ar. den platonischen Ausdruck überhaupt nicht gebraucht, und welch andere an dessen Stelle treten. Die EE-Stelle hat er dabei nicht notiert.

72,13 (38a 20) „Zufallsfreunde“. Überliefert ist *διὰ τὸ χρήσιμον τυχόν*. Das ist in dieser Form nicht möglich, so wenig Ar. z. B. in der Politik schreibt *τὸ πλῆθος τυχόν* statt *τὸ τυχὸν πλῆθος*. Fritzsche erschließt aus der latein. Übs. *τυχόντας*, was zu *ὄντας* paßt, aber paläographisch bedenklich ist. Das *τυχόν* der Hss soll nach Bonitz (Index 778b 50) bedeuten *εἰ ἔτυχεν*, aber er hat nur Beispiele aus der unechten Pflanzenschrift, die wegen ihrer Entstehungsgeschichte für sprachliche Beobachtungen ausscheiden sollte. Der Sprachgebrauch fordert ‹*τὸ*› *τυχόν* und dies hat Apelt[1] 1894, 732 hergestellt.

72,14 (38a 21) „beide“. Dies und auch die Fortsetzung ist sehr sorglos formuliert. Das Unglück enthüllt nur die Nutz-Fr., die Zeit aber beide, und wer die beiden sind, ergibt sich aus dem folgenden.

72,16 (38a 22) „der schlechthin Angenehme“. Daß auch für das Lustvolle die Unterscheidung *ἁπλῶς — τινί* gilt, wissen wir aus 36a 9. 37a 18 und der „erste“ Freund ist *ἁπλῶς ἡδύς* 36b 31. 37b 3. Die Hss haben *ἡδὺς ταχύς*. Rackham behält es bei, gegen Susemihl, versteht also wohl *ταχὺς δηλοῦσθαι*, aber das ist eine unwahrscheinliche Konstruktion (Passiv!). Bonitz[1] 1844, 65 hat mit Recht hergestellt *ταχύ*, sc. *δῆλος*. Ar. stellt also fest, daß es nicht sehr langer Zeit bedarf, bis der *ἡδύς τινι* entdeckt ist, dagegen längerer, bis dies beim bloßen Nutz-Freund und dem *ἁπλῶς ἡδύς* gelingt. Für letzteren nun verdeutlicht er es in längeren Ausführungen, die Corollarien-Charakter haben und wiederum zeigen, daß ihm in der Gesamtbehandlung der *ἡδύς* wichtiger ist. Den Grund glauben wir zu sehen: es ist die Lehre, daß, so wie die Tugend unlöslich mit echter Lust verbunden ist, auch die Fr. der Tugendhaften, als Energeia, ein lustvolles Wirken ist. Die Lust ist also im Zentrum der „ersten“ Fr., der Nutzen an der Peripherie.

72,17 (38a 23) „beim Menschen“. Auch dieses Corollarium ist sorglos stilisiert, aber auch der Inhalt scheint sorglos gewählt. Denn um zu beweisen, daß die Entdeckung des *ἁπλῶς ἡδύς* ziemlich lang dauert, verwendet Ar. ein Beispiel, bei dem es sich gerade nicht um *ἁπλῶς ἡδέα* handelt, sondern um Dinge, die manchem ein Unwert sein können. Aber Ar. verfährt offenbar nach der Analogie; man kann ja auf jeden Fall aus *φανερά* anderes erkennen was zunächst *ἀφανές* ist (s. o. zu 35a 31). Der Sinn des aus der Erfahrung genommenen Beispiels ist: beim Weingenuß — Ent-

sprechendes gilt für Speisen — sagen die schlichten Gemüter gleich beim ersten Schluck: wie köstlich! Sie gehen also nach dem ersten Eindruck. Aber bei längerem Trinken — das ist also die enthüllende Zeit — können sich unangenehme Folgen einstellen. Wenn man wissen will, ob etwas wirklich köstlich ist, muß man also nach alter griechischer Mahnung *τὸ τέλος ὁρᾶν*. Das aber heißt, daß das *ἡδύ* längerer, kontinuierlicher Zeit bedarf, bis sich erweist, ob es wirklich eines ist oder nicht. Quod erat demonstrandum. — „Die Menschen sind dem Wein ähnlich" scheint vielleicht nur uns sorglos formuliert, denn Galen berichtet, die Schüler des Ar. und Theophrast hätten gelehrt, daß zwischen Wein und unserem Körper Ähnlichkeit bestehe, *ὅμοιόν τι πάσχειν* (Ar. Fr. 221 R, p. 173, 8f., aus den Phys. Problemata). Im Ganzen aber scheint der platonische Protagoras eine Keimzelle der arist. Argumentation zu sein (353c 1—354e 2).

72,20 (38a 25) „das schlechthin Angenehme": *τὸ ἁπλῶς ἡδύ*. Die Aldina hat *καὶ* vor *τό*, was Fritzsche für richtig hält und Susemihl übernimmt. Es ist sinnvoll, denn auch bei anderen Dingen muß man auf das Telos sehen, z. B. bei der Eudämonie (EN I 11). Aber deshalb erhält das *καί* keine Notwendigkeit und Jackson[1] 1900, 19 hat es mit Recht entfernt; auch Solomon läßt es weg.

72,22 (38a 27) „auch die Vielen". Bei der Erklärung des folgenden, bis a 30 (*ἐξαπατᾷ*), gehe ich von zwei Erwägungen aus, die ich für gesichert halte. 1) Die „Vielen" sind jene Menschen (*ὦ ἄνθρωποι*), die der platonische Protagoras (s. o. zu 38a 23) anredet. Nach deren Überzeugung sind Dinge wie Speise, Trank, Liebesgenuß nicht deshalb schlecht, weil sie im ersten Augenblick (*ἐν τῷ παραχρῆμα* 353d 1) des Genusses Lust bereiten, sondern weil sie für später (*εἰς τὸν ὕστερον χρόνον*) Krankheit usw. bringen, in Krankheit enden (*ἀποτελευτᾷ* 353e 7). Die Vielen des Protagoras urteilen also „nach den Folgen" und das ist ja auch wirklich ein volkstümliches Denken, denn wenn auch das *τέλος ὁρᾶν* dem Solon zugeschrieben wird, so wird es deshalb noch nicht zur Philosophie. Aber selbst wenn wir den Protagoras nicht hätten, geht aus EE dasselbe hervor, denn was sollen die Vielen „zugeben"? Doch das soeben Geforderte, daß man das Lustvolle durch Telos und Zeit bestimmen müsse. An der Position des Protagoras nun nimmt Ar. eine kleine Korrektur vor: sie urteilen nach den Folgen, aber nicht ausschließlich, nicht konsequent. 2) Der Abschnitt enthält Ellipsen und hat „Diatriben"-Charakter. Aus 1) nun ergibt sich sofort, daß Fritzsches *ὅτι* nicht richtig sein kann und Jackson (a. O. 19) kehrt mit Recht zu dem *οὐκ* der Hss zurück. Zu *μόνον* ist zu verstehen *κρίνοντες*. Aus 2) ergibt sich die Möglichkeit, a 29 folgendermaßen zu verstehen: eben hat Ar. im Sinne von a 26 und im Sinne der nicht korrigierten Vielen erklärt, der Trank sei in Wirklichkeit nicht köstlich, weil ja die Folgen zu bedenken sind, und nun fährt er fort: aber weil sie nicht kontinuierlich trinken, also den Trank einer Erprobung durch die Zeit nicht unterwerfen, ⟨nennen sie ihn *γλυκύ*⟩. Also: wenn sie weitertränken, die Erprobung durchführten bis zum Ende, würden sie zum richtigen Urteil kommen. Daraus ergibt sich, daß ich Jacksons Vorschlag, vor *διά* (a 28) ein *οὐ* einzuschieben, nicht annehmen kann. Der Satz würde damit direkt dem Ausgangspunkt widersprechen, daß man auf die *ἀποβαίνοντα* sehen müsse. J. läßt Ar. fordern, man müsse das Lustvolle nach den Folgen beurteilen und die Vielen stimmen damit überein, wenn auch Spontanäußerungen gelegentlich Inkonsequenz verraten — und dann läßt J. den Ar. argumentieren: „aber der Trank ist nicht wegen der Folgen nicht

angenehm"! Desgleichen ist Bussemakers ἐξόπατᾷ (statt — ἂν) mit Susemihl gegen Jackson und Apelt (a. O. 732) anzunehmen. — Vgl. Kritias (VS 88 B 6, 23–24).

72,28 (38a 30) „Erste Fr." Der Abschnitt 38a 30–b 14 ist eine Einheit. Durch den stark markierenden Einleitungssatz, wo πρότερον auf 36b 1–37b 9 geht, ist er dem ab 37b 8 begonnenen Thema („erste Fr. — andere Fr.-en") angegliedert. Aber in der Ausführung ist der Zusammenhang mit der „ersten" Fr. nur insofern sichtbar als die Fr. zwischen Guten und Schlechten skizziert wird. Besprochen sind A) die Fr. zwischen Schlechten (38a 34–b 1), B) die Fr. zwischen Guten und Schlechten (38b 1–14). Parallelen: MM 1209a 3–14 (noch vor den drei Fr.-Arten); 1209a 37 bis b 10: EN 1157a 16–20 (b 1–5).

72,31 (38a 33) „bei Kindern" usw. In MM gibt es die Kinder- und Tierfreundschaft nicht, in EN wird erstere zweimal, aber nur en passant, erwähnt (VIII 5, 1157a 28; IX 3, 1165b 26), letztere nicht. Da der Kleitophon, auf den Walzer (204) nachdrücklich aufmerksam macht, ein Werk der Akademie ist, so ergibt sich, daß in ihr beide Formen scharf abgelehnt wurden, wozu also EE in deutlichem Gegensatz steht (36b 6–10), was sich am besten so erklärt, daß sich Ar. zur Zeit ihrer Konzeption in einer Phase naturkundlicher Interessen befunden hat. In diesem Zusammenhang sollte man wohl auch bedenken, daß die Fr. der „Kinder" nicht dasselbe ist wie die der νέοι, die auch in der Rhet. öfter besprochen wird. Die νέοι sind nicht mehr unmündig, aber mit „Kinder" ist das ganz frühe Stadium gemeint, wo so viel wie gar kein Unterschied zum Tier ist. Tiere und νέοι kann man nicht zusammenstellen. Die Ablehnung der Tier-Fr. entspricht dem Standpunkt von MM, denn dort wird aus der ethischen Untersuchung die Fr. mit Gott und die mit den ἄψυχα verwiesen. Die Ethik habe es nur zu tun mit den ἔμψυχα „und zwar" mit jenem Beseelten, das die Möglichkeit der Gegenliebe hat (1208b 35). Am Schluß des Philebos wendet sich „Sokrates" gegen die Einbeziehung der Tierwelt in die ethische Diskussion und verurteilt mit beißender Ironie jene die zum Erweis des Primates der Lust sich darauf berufen, daß die Tiere alle der Lust nachjagen (67b 1–7). — Zu den Zitaten. Das erste geht auf die Fr. der Kinder und steht auch EN 1161b 34. in anderem Zusammenhang, sowie in Rhet. 1371b 15, in einem Nest von Sprüchen. Auch Platon kennt das Sprichwort als „altes". Zusammenhang mit der Lehre vom ὅμοιον und der vom natürlichen Luststreben ist wahrscheinlich. Das zweite (wiederholt 39b 22) geht auf die Fr. der Schlechten (Euripides, Fr. 298 N²) und steht auch in MM (1209b 36, mit dem Namen des Euripides), in anderem Zusammenhang. Wie in MM, so sollte man auch in EE nicht einen korrekten Trimeter herstellen (Band 8, 444; 79, 16). Aus dem Zitat sieht man, daß das die Schlechten verbindende Element die Lust ist. Da im nächsten Satz Sonderfälle gebracht werden, ist man nicht berechtigt, das δέ der Hss in γάρ zu verwandeln, wie Susemihl (Solomon δέ).

72,37 (38a 36) „nicht insoferne": οὐχ ᾗ φαῦλοι: καὶ ᾗ φαῦλοι Hss. Schon Bonitz[1] 1844, 65 hat beobachtet, daß die Wiederholung dieses Satzes in 38b 10 die Beseitigung des καί durch οὐχ erzwingt. Sir D. Ross (1918, 156) will es halten, aber es scheint mir, auch abgesehen von 38b 10, nicht möglich ᾗ μηδέτεροι als καὶ ᾗ μηδ. zu verstehen, was nach der Einteilung von Ross der Fall sein müßte (s. a. u. zu 38b 1). Freilich ist οὐχ für καί ein starker Eingriff, aber man darf in καί eine alte Korruptel erkennen, die durch Haplographie entstanden ist: φαυλουσουχ; χ mag dann als κ gelesen und dieses als καί geschrieben worden sein.

Der Begriff des Neutralen (μηδέτεροι) dürfte letztlich aus dem Lysis stammen (216c 2f.). Siehe auch Phileb. 43d 1. Nicht in MM, aber EN 1157a 18. Vom Neutralen hebt Ar. die Künstler ab, die also nicht zur moralisch indifferenten Welt gehören. „Künstler" meint Ar. mit ᾠδικός, da er den bloßen Amateur unterscheidet (φιλῳδός). Sie finden sich zusammen auf Grund der Lust, die die Kunst (aktiv, passiv) bereitet. Dieser Typus ist nur in EE und auch die Termini finden sich nur hier, ᾠδικός allerdings auch ein paarmal in der Tiergeschichte, wo unter den Singvögeln auch der Schwan aus dem Phaidon nicht fehlt. Daß φιλῳδός richtig aus dem φειδωλος der Hss hergestellt ist, bezweifelt niemand. Es ist eine Verschreibung desselben auffallenden Typus wie 36a 36. Beide Termini finden sich erstmals in der Alten Komödie. – Daß bei der „ersten" Fr. die Liebe der Person des Freundes als solcher gilt, wissen wir aus 37b 2.

73,2 (38a 37) „irgendeinen Wert": ‹τι› ἀγαθόν. Im Hinblick auf 38b 12 (ἔνι τι) und 14 (γάρ τι) hat Fritzsche hier überzeugend den Ausfall des Pronomens beseitigt. Daß in allen Menschen irgend etwas Gutes steckt, was sich stark abhebt von dem populären Pessimismus von EE I 5, lehrt Ar. ebenfalls nur in EE (vgl. 37a 16). Es wird nicht zu trennen sein von dem tiefen Satz in EN VII 14, 1153b 32 πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. Er wird der Urfassung dieses Buches angehören. Über Platonisches in dieser Richtung Band 6, 272. 574.

73,5 (38b 1) „oder insoferne": ᾗ ‹ᾗ›. So Bonitz[1] 1844, 66. Aber zu Unrecht deutet er die Möglichkeit an, daß auch bloßes ᾗ statt ᾗ genüge, wofür Solomon sich entscheidet. Aber ein Schlechter kann ohne weiteres nützlich sein, nur nicht ἁπλῶς, also populär gesagt: auf die Dauer. Er kann dem Partner z. B. bei einem Diebstahl helfen, also für dessen momentane προαίρεσις. πρός τινα πρ. würde die Sache verdeutlichen, aber ich stelle die Umwandlung von τὴν in τινα nur zur Erwägung, weil sie nicht unbedingt gefordert ist. Ein zweiter Fall ist dann das ᾗ οὐδέτεροι, also ist ᾗ ‹ᾗ› nötig. Um noch einmal auf 38a 36 zurückzukommen: wenn es dort heißt, die Schlechten können sich gegenseitig „auch" Lust bringen, nicht insofern sie schlecht oder neutral sind, so wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß diese beiden Fälle möglich sind. Ar. sagt: sie können sich Lust bringen als Schlechte (das war ja der Sinn des Euripideszitats) und als Neutrale, aber es gibt noch den Fall, daß sie sich Lust bringen „nicht als Schlechte oder Neutrale, sondern z. B. als Künstler. Eben dies wird nun auf die Nutz-Fr. angewendet. – „der Gute": τὸν ἐπιεικῆ φαῦλον. Diese Lesung der Hss führt ohne weiteres auf φαύλῳ (Fritzsche; ΦΑΥΛΟΙ, dann Verschreibung des Iota). Es ist kein Grund einzusehen, warum Bekker (Solomon) umdreht: τῷ ἐπιεικεῖ φαῦλον. Daß nachher (38b 3) zuerst der Schlechte darankommt, ist wirklich nicht gegen den arist. Brauch. Auch die Formulierung in MM 1209b 6 und EN 1157a 17 führt auf die überlieferte Reihenfolge der Casus.

73,8 (38b 3) „gerade vorliegend": πρὸς τὴν ὑπάρχουσαν. Diese Bestimmung ist wichtig im Hinblick auf die „erste" Fr. Für den Guten gibt es nur eine echte Wahl, eben das Gute, bzw. die Person des guten Freundes. Aber natürlich wird der Gute auch untergeordnete Zwecke in seinem Leben verfolgen müssen, z. B. bei einem Handelsgeschäft — dabei aber gewiß keine betrügerischen — das ist dann die eben gerade vorliegende προαίρεσις und da kann der Schlechte irgendeine förderliche Rolle spielen. Wenn aber der Gute dem Schlechten nützt (a 5), so braucht man da nicht zwischen wesenhafter und momentaner προαίρεσις zu unterscheiden; denn der

Schlechte verfolgt nur schlechte Ziele, das ist seine Physis. Der Gute kann ihm bei einem Handelsgeschäft nützen, aber dieses ist dann ein schlechtes. Beispiele werden hier nicht gegeben, also sagt Ar. auch nichts darüber, daß der Gute in einem solchen Falle gewiß in Unwissenheit oder dgl. handeln würde. Möglicherweise denkt Ar. auch an den obigen Satz, daß in jedem irgendetwas Gutes steckt; die Hilfe des Guten könnte sich dann auf ein solches τὶ beziehen. Übrigens bedeutet es eine Steigerung, wenn zuerst der Unbeherrschte als Beispiel dient. Denn auch in EE gilt, der Sache nach, der Satz von EN VII 11, 1152a 17, daß der Unbeherrschte nur „halb-schlecht" sei.

73,12 (38b 6) „die objektiven" usw. Die Textschwierigkeiten des Satzes a 6 (ἁπλῶς) bis a 9 (βούλεται) behandle ich zusammen. Wenn ich nichts übersehen habe ist die Formel τὰ ἁπλῶς ἀγαθά nirgends variiert. Nur hier wäre ein einzigesmal die Adjektivform gewählt τὰ ἁπλᾶ. Dieses Neutrum bilden sowohl Ar. wie Platon, aber als Gegensatz zu „zusammengesetzt". Man möchte also auch hier die Normalform herstellen. Aber ἁπλᾶ ist lectio difficilior und daß sie aus ursprünglichem ἁπλῶς verschrieben sein sollte ist unwahrscheinlicher als es das Umgekehrte wäre. So wird man Rieckhers ἁπλῶς mit Rackham ablehnen, ohne deswegen auch sein ἁπλῶς in a 7 zu verwerfen. — τὰ ἐκείνῳ wie 37a 18; die subjektiven Güter also wünscht der Gute dem Schlechten nur ἐξ ὑποθέσεως, nicht ἁπλῶς. Das ist die einzige Stelle in den Ethiken, wo dieses Gegensatzpaar auftritt, denn in EN IV 15, 1128b 30, welches die einzige vergleichbare Stelle wäre, fehlt das ἁπλῶς und es geht da nicht um die Güter, sondern um die Scham. Es bleibt als einzige Parallele Pol. VII 13, 1332a 10, wo zudem, wenn auch anders gewendet, mit Armut und Krankheit argumentiert wird. Wenn nicht alles täuscht haben wir damit einen sicheren Beweis, daß der in der Pol. dabeistehende Verweis auf die Behandlung dieses Themas in der Ethik eben auf die eudemische Fassung geht (s. o. S. 114). Bendixen hat das in seiner Sammlung übersehen. Da Newman in seinem Kommentar (III 424f.) die Partie der Politik ausreichend geklärt hat, begnüge ich mich mit diesem Hinweis. Güter ἐξ ὑποθέσεως sind Güter mit einem „Wenn", die Tugend dagegen ist ein Gut ohne „Wenn". Die subjektiven Güter wünscht also der gute Partner dem Schlechten in dem eingeschränkten Sinn, in dem ihnen der Begriff Gut überhaupt nur zukommt, nämlich quâ Mittel zu einem ἁπλῶς ἀγαθόν: „in der Weise wie πενία und νόσος nützen", so steht in den Hss. Ich sehe nicht, wie man das (mit Solomon) halten kann. Inwiefern soll es dem Schlechten nützen, wenn er arm oder krank ist? Wir dürfen hier doch nicht an Hiob denken oder an die Casuistik von Xen., Mem. IV 2, 31—35. Daß Ar. lehrt, daß der Wertvolle, wenn er arm und krank ist, in Bezug auf diese Übel von seiner Tugend den besten Gebrauch macht (Pol. VII 13, 1332a 19; vgl. Probl. 950b 15), ist keine Gegeninstanz, sondern es gilt auch bei Ar. die gemeingriechische Anschauung, daß Armut und Krankheit unbedingte Übel sind. Isokrates (Helena 8) nennt es eine Lüge der Eristiker, wenn sie ihren Hörern weiszumachen wagen, daß Armut ein erstrebenswerter Zustand sei und Ar. selbst hat die Ausstattung mit äußeren Gütern in seine Eudämonie-Definition eingebaut. Und außerdem verdeutlicht ja Ar. sogleich in EE, was gemeint ist: der Gute wünscht dem Schlechten die Medizin als Mittel gegen die Krankheit, nicht etwa die Krankheit selbst und gerade deshalb darf man nicht mit den Memorabilien (s. o.) operieren. Also ist die Emendation πενίᾳ, νόσοις von Bonitz, a. O. 66 endgültig, genauso wie ᾗ statt ἤ (b 6) und

<καί> ταῦτα (b 7), wo man höchstens noch an ταῦτα <δέ> denken könnte. Desgleichen ist in a 8 Fritzsches Versetzung des vor φάρμακον schwer erträglichen αὐτό nach βούλεται (soll das heißen: die Medizin um ihrer selbst willen?) dem Ansatz einer Lücke ebendort (Susemihl) vorzuziehen. Rackham setzt das Pronomen vor βούλεται und gewinnt damit ein Homoioteleuton; Kassel (1962) läßt αὐτό an seinem Platze, schreibt βούλεται <ἁπλῶς> und streicht das zweite βούλεται (b 9).

73,18 (38b 10) „die Nicht-Guten". Es scheint nur ein Grund denkbar, warum Ar. den Begriff „die Schlechten" so umschreibt: auf diese Weise kommt noch einmal, vor Abschluß des Ganzen, die Bezogenheit auf die „erste" Fr. heraus. Dadurch daß er jetzt das oben (38a 35—38) über die Fr. zwischen schlecht und schlecht Gesagte Punkt für Punkt auf die zwischen gut und schlecht überträgt, kommt jene Doppelung zustande, die keine Dublette ist.

73,20 (38b 11) „gemeinsam". Da außerordentlich viel gemeinsam ist, kann man nicht gleich sehen, was die κοινά sein sollen, zu denen auch der Künstler gehört. Gemeinsame Eigenschaften? Aber das wäre unabsehbar und man käme da gleich auf das brenzliche Gebiet auch des Ethischen, wo doch kaum Gemeinsamkeit zwischen gut und schlecht sein kann. Einen Fingerzeig gibt der Artikel, es heißt ja nicht κακοῦ τινος. Welches sind die gemeinsamen Dinge, zu denen auch der Künstler gehört? Ich denke, wir müssen bis auf Homer zurückgehen (Od. 17, 383—5): die Berufe, die gemeinnützig sind, sind vier: Seher, Arzt, Zimmermann — und Sänger. Das sind die δημιοεργοί, die „Meister im Volk" (Schadewaldt), und ein solcher Meister kann dem ethisch Hochstehenden sehr wohl angenehm sein, auch wenn er ethisch nicht wertvoll ist.

73,22 (38b 12) „weshalb". Für das Verständnis dieses Satzes geben die Hss keine Hilfe. M^b σπουδαῖοι P^b σπουδαίῳ. Das geht auf ursprüngliches ΣΠΟΥΔΑΙΟΙ zurück und das kann Nom. pl. und Dat. sg. sein. ὁμιλητικός wie μουσικός usw. heißt umgänglich, bei einem Herrscher leutselig, genau genommen: mit Vorzügen begabt, die für Umgang mit Menschen günstig sind. Manche haben diese Begabung, auch wenn sie wertvolle Menschen sind? Das ist nonsense. ὁμιλητικός mit Dativ aber macht Schwierigkeiten, weil es, wie die allerdings spärliche Bezeugung erkennen läßt, entweder allein steht oder mit πρός (Isokrates). Lassen wir den Dativ zu, so kommt heraus: sie haben gesellschaftliche Vorzüge, auch wenn sie mit einem σπουδαῖος verkehren; auch dies ist unsinnig, selbst wenn man den Ausdruck mit „gesellschaftsfreudig" übersetzt (Solomon). Und wenn man mit der Aldina (= Susemihl) εἰσιν ἄν durch εἶεν ἄν ersetzt, ergäbe sich nichts Besseres. So dürfte sich doch wohl die Logik von Bonitz (a. O. 67) durchsetzen ὁμ. εἰσιν, ἂν καὶ <μὴ> σπουδαῖοι. Daß ὁμιλητικός im üblichen Sinn nur der Wertvolle sein kann, sieht man aus der Demonicea (30—31), wo dessen zahlreiche Tugenden, wenn auch als Forderung, aufgezählt sind. Da aber, nach EE, in allen Menschen etwas Gutes steckt, kann auch eine Art natürlicher gesellschaftlicher Begabung, Geeignetheit, Angenehmheit in einem Nicht-Wertvollen sein.

73,24 (38b 13) „oder". Hier scheint eine echte Doppelfassung von Ar. nicht getilgt worden zu sein. Sie ist der obigen (a 37—38) näher als die Formulierung von b 12. Als Doppelfassung betrachtet, die also nichts Neues bringt, kann sie uns nicht veranlassen, etwa oben (a 38) zu schreiben καὶ ταύτῃ <ᾗ>.

Kapitel 3

73,26 (38b 15) „Dies also ..." Die vertikale Gliederung der Fr. — Parallelen. EE 1238b 15—39: MM 1210a 5—23 (teilweise): EN 1158b 1—19. Erläuterungen: Kapp[1] 1912, 23; Arnim[1] 1924, 106. [2]1926, 37. 78; Kapp[2] 1927, 28—29; Walzer 1929, 226f. 242. 251f. Band 8, 444; 80, 2. Zur Textkritik: Bonitz[1] 1844, 67—68; Jackson[3] 1900. 19—21; Kassel 1962. Alle drei Ethiken rekurrieren bei diesem Neueinsatz auf die oberste Fr. Am deutlichsten MM (1210a 8 *τελεία φιλία*); EE und EN 1158b 7 (*οἱ* bzw. *ἡ κατ' ἀρετήν*). In EE allein ist, der Struktur des 2. Kapitels entsprechend, genau abgeteilt: die neue Gliederung 1) in der Tugend-Fr. (b 15—31); 2) in den beiden anderen Fr.-Formen (b 32—39).

73,31 (38b 18) „göttliche Tugend": *θεοῦ ἀρετή*. Ich bespreche diesen Satz ausführlicher, weil er am besten in die Besonderheit der neuen Fr.-Teilung einführt. In allen drei bisher betrachteten Fr.-Arten, so setzt Ar. ein, ist Gleichheit; denn auch in der Tugend-Fr. ist Gleichheit. Warum diese Heraushebung gerade der Tugend-Fr.? Ist es denn besonders fragwürdig, ob auch in ihr Gleichheit, nämlich die der Tugend ist? Tugend ist doch „Mitte" und das heißt *ἀκρότης* (EN 1107a 8): wo hätte da ein *μεσαίτερον τοῦ μέσου*, ein *ἀκρότερον* Platz? In der Tat schließt die aristotelische „ethische" Tugend ihrer Definition nach aus, daß es bei der Beschreibung z. B. der Fr. von Besonnenen je heißen könnte: A ist besonnener als B. Dagegen ist bei Nutz- und Lust-Fr. leichter einzusehen, daß da auch einmal ein Übergewicht ist. Ar. braucht also ein starkes Beispiel um das Vorhandensein von Überlegenheit gerade an Tugend plausibel zu machen und darum fährt er fort: eine andere Unterscheidung innerhalb der bisherigen drei Arten von Fr. ist die Fr., welche auf Überlegenheit des einen Partners beruht „wie z. B. göttliche Tugend im Verhältnis zum Menschen (*πρὸς ἀνθρώπου*, sc. *ἀρετήν* läge nahe, ist aber beim „Stil" von EE nicht nötig) überlegen ist". Ar. stellt jetzt nicht eine Fr.-Einteilung auf, etwa 1) Fr. Gott-Mensch 2) Fr. Vater-Sohn usw., sondern zur ersten Einteilung (*κατ' ἰσότητα*) tritt eine zweite, wo in allen konkreten Erscheinungsformen *ὑπερβολή* ist. und als erstes Beispiel, das gerade dem an die homerischen *κρείττονες* gewöhnten Griechen einleuchten mußte, nennt er die Überlegenheit Gottes. Da er in den Eingangssätzen (b 15—18) von nichts anderem, nominal und pronominal, gesprochen hatte als von Einteilung der Freundschaften, ist klar, daß die Aussage: es gibt Fr.-en mit Überlegenheit so wie göttliche Tugend der menschlichen überlegen ist, zugleich bedeutet, daß Freundschaft zwischen Gott und Mensch ist. Solomon schiebt daher in seiner Übs., ohne am Text zu ändern, mit Recht ein „for this is another kind of friendship". Diese Fr. ist hiermit etabliert und von ihr kann im folgenden ohne weiteres Gebrauch gemacht werden (38b 27; 42a 33). Daher kann in dem Satz *ὥσπερ θεοῦ ἀρετὴ πρὸς ἄνθρωπον* das Wort *ἀρετή* nicht athetiert werden, wie Rackham es tut (er schlägt auch *ἀρετῇ* vor oder *κατ' ἀρετήν*, subaudito *φιλία*) und Kassel es mit scharfsinniger Argumentation zu befestigen versucht.

Schon die Einführung der neuen Fr.-Einteilung mit der Gottestugend läßt klar hervortreten, daß wir jetzt den Bereich dessen was wir als das eigentlich Ethische ansehen, verlassen und der Begriff *ἀρετή* wieder die weiteren Inhalte ausdrückt, die von unserem „Moralischen" in engerem Sinne wegführen, Inhalte, die nicht nach dem *μεσότης*-Prinzip modellierbar sind. Wir betreten jetzt das Gebiet des *δίκαιον*,

das Ar. ja tatsächlich dem *μεσότης*-Schema nicht unterworfen hat, das Gebiet des Quantitativen, und p. a. zur Scheidung der arithmetischen und geometrischen *ἰσότης* auf dem Gebiete des Rechts hat Ar. die neue Fr.-Teilung gebildet (b 20 *καθάπερ*; zu Leges 756e 9—758a 2 s. Walzer 216). Und gerade in diesem Zusammenhang ist gleich das Beispiel der Gottestugend erhellend. Denn diese Tugend ist keine „ethische" Tugend. Es wäre lächerlich, sagt Ar. (EN X 8, 1178b 10—18) den Göttern ethische Tugend zuzuschreiben („. . . die Götter bei Handelsgeschäften, bei der Rückgabe von hinterlegtem Gut und so weiter? Oder Akte der Tapferkeit, Aushalten in Gefahr um des Ruhmes willen? Oder Akte der Großzügigkeit? Wem sollten sie denn etwas schenken? Ein unmöglicher Gedanke, daß die Götter Geld oder dergleichen in Händen haben. Und wie sollten wir uns bei ihnen Akte der Besonnenheit vorstellen? Wäre es nicht geschmacklos sie zu preisen, wo sie doch keine schlechten Begierden haben?"). In Übereinstimmung damit lehrt Ar. in MM (1200b 14) *οὐκ ἔστιν θεοῦ ἀρετή* und meint damit die ethische. Und nichts anderes lehrt er in EN 1158b 35—36, wo durch den Ausdruck: die Götter stehen am weitesten über uns durch alle *ἀγαθά* ebenfalls der Gedanke an „ethische" Tugend ausgeschlossen ist (Band 6, 521), desgleichen EN 1145a 26. Wenn also Ar. in EE von der Überlegenheit der göttlichen *ἀρετή* spricht, so ist das kein Widerspruch zu seinen anderen Äußerungen, denn diese verneinen die „ethische" Tugend, bei der es prinzipielle Gleichheit der Partner gibt, in EE aber ist das homerische Überlegensein gemeint, das so groß ist, daß von Freundsein, d. h. von Wechselseitigkeit, *ἀντιφίλησις*, d. h. von jener Fr. wie sie in den drei *εἴδη φιλίας*, die vor EE VII 3 behandelt waren, die Grundlage bildet, nicht mehr die Rede sein kann (EN 1158b 33—35). Wir sehen also jetzt, warum die Tugend, und damit die Freundschaft Gottes, und die ähnlich strukturierten Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Ar. soz. in eine andere Rubrik gebracht werden mußten. Und warum diese neue Rubrik mit der Tugend Gottes beginnt: weil da das *διάστημα* (EN a. O.) am größten, damit am einleuchtendsten ist. Noch in dem jungperipatetischen Ethik-Abriß des Areios steht übrigens, daß die Eudämonie der Gottheit und des Menschen nicht dieselbe ist, *οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρετὴν* sc. *τὴν αὐτὴν εἶναι* (Stob. 132, 22 W, nach der evidenten Emendation von Arnim[2] 1926, 33).

73,37 (38b 23) „Dabei sind". Der Anstoß, den v. d. Mühll (1909, 14) an dem Satz (bis b 25), von EN 1158b 11 ausgehend, genommen hat, ist von Kapp ([1]1912, 23) geklärt. Die von Susemihl zu b 17—25 notierten Änderungsvorschläge sind von ihm mit Recht im Apparat belassen worden.

74,3 (38b 27) „das Wiedergeliebtwerden": *τὸ ἀντιφιλεῖσθαι*. Bussemakers *τὸ* (Hss *τω*) ist im eigentlichen Sinne keine Konjektur. Wer *τῷ* liest, müßte im folgenden schreiben *‹τὸ› ὡς φιλεῖται*. Glatt, aber unnötig Casaubonus *οὐχ ὁμοίως* [*τὸ*] *ἀντιφιλεῖ* [*σθαι*], desgleichen Jacksons (20) *ὡς φιλεῖσθαι*. Dagegen muß man seinem Versuch, im folgenden *ἢ τῷ ἄρχοντι* usw. zu schreiben, entschieden widersprechen. Er faßt, mit Berufung auf EE 1242b 27 und EN 1161a 28, *ἄρχων — ἀρχόμενος* als den bekannten Spezialausdruck für jenes Staatsvolk, das die Ämter abwechselnd einnimmt, wo also ein und derselbe Bürger bald *ἄρχων* bald *ἀρχόμενος* ist, wo also prinzipielle Gleichheit herrscht. So findet er in EE nicht eine Parallele zu dem Verhältnis Gott-Mensch ausgedrückt, sondern einen Gegensatz: as one does of a fellow citizen in a polity. Aber J. hätte sich nicht an EE 42b 27, sondern an 42b 19—20 halten sollen.

Auch Bonitzens (67—68) *ὁ ἀρχόμενος* ist ein unnötiger Eingriff. Ar. hätte schreiben können: *ἐν ταύταις δὲ ἢ οὐκ ἔνεστιν ἢ οὐχ ὁμοίως τὸ ἀντιφιλεῖσθαι, οἷον θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ ἢ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ.* Anstatt aber *οἷον θεῷ* zu schreiben, schob er den *γελοῖον*-Satz, gleichsam als Ersatz ein.

74,8 (38b 30) „die Lust". Aus der Diskussion über die „erste" Fr. (Kap. 2) wirkt das Interesse nach an der in ihr so tief verankerten Lust; ebenso 38b 35, im Stil von 37a 18. Da Ar. erst b 32 zu den anderen Fr.-Arten übergeht und als Beispiel die Autarkie nimmt, muß man diesen Satz noch zu der Betrachtung der Fr. der Guten rechnen. Dann aber ist es ausgeschlossen, daß Ar. jetzt sagen will, es gebe zwar die Überlegenheit des Autarken über den Bedürftigen, aber die Lust die sie beide empfinden, sei dieselbe. So will es Fritzsche (*καίτοι ἡδονή*). Spengel dagegen streicht kurzerhand *οὐδέν*, womit er andererseits freilich den geforderten Sinn erhält. Glänzend ist Bonitzens (68) Emendation *οὐδὲν ἧτ<τον>*, die ich übernehme. Auch Jackson (20—21) erfaßt den Sinn richtig, emendiert aber *ἡ ἡδονὴ . . . οὐδ 'ἕν ἥ τε τοῦ* usw. (übernommen von Solomon, Rackham). Dieses sehr Elegante würde man annehmen, wenn nicht die dem Vokabular des Ontologen Ar. entstammende Wendung, die Lust der beiden sei kein *ἕν*, hier zu anspruchsvoll wirkte. Daß der Autarke übrigens eine größere Freude an seinem Sohn hat als der Nicht-autarke, wirkt seltsam. Und wo hat Ar. jemals angedeutet, daß zur Autarkie auch ein Sohn gehöre? Aber EE ist so reich an Ellipsen, daß ich auch hier eine solche vermute ohne aber im Text etwa herstellen zu wollen *ἢ <τοῦ πατρὸς ἐπὶ τῷ αὐτοῦ> παιδί.*

74,11 (38b 31) „zuteilwerden": *ἐπὶ τῷ γινομένῳ.* Man wird darunter die Erwartungs-Lust des Bedürftigen zu verstehen haben. Siehe die Physikstelle zu 36a 2. Der Autarke hat Lust an dem was er hat, was für ihn ein *ὄν*, eine *οὐσία* (Vermögen) ist, der Bedürftige an dem was kein *ὄν*, sondern ein *γινόμενον* ist. Sollte *ἢ παιδί* doch zum Autarken gehören, so erweckt es erneut Zweifel, ob Ar. mit dem Partizip auch noch gemeint haben kann: Freude über den werdenden = kommenden Sohn? Ich wüßte keine Parallele. In MM 1210b 20 (1210a 9—12) ist kein Zweifel möglich: der *ἐνδεής* liebt den der „an Geld, Lust, Tugend überlegen ist, weil er diese drei Dinge von ihm bekommt oder zu bekommen erwarten darf"; ebenso EN 1159a 20. Da ist für einen Sohn kein Platz.

74,18 (38b 36) „dies". Daß nämlich der Liebhaber der *ὑπερέχων* (in der Begierde), der Partner aber der *ὑπερεχόμενος* ist. Vgl. auch EN 1157a 3—12 u. o. zu 35a 14.

74,20 (38b 37) „für beide": *αὐτοῖς*. So Fritzsche evident für das unerklärbare *της* der Hss. Doch halte ich *ἐστι τῆς προθυμίας* für *ἐπὶ τὴν πρ.* gegen Solomon nicht für nötig, sondern meine, daß *ἐπί* c. acc. dasselbe bedeutet wie *ἐπί* c. dat. (s. o. zu 21b 26). Demgegenüber überzeugt Jackson (21) nicht: *οὐχ ὁ αὐτὸς λόγος τῆς ἐπὶ τῇ προθυμίᾳ* sc. *ἡδονῆς*, the pleasures consequent upon the attachment are not of the same denomination.

74,20 (38b 38) „Ainikos". *διὸ εἰρηκέναι νεῖκος ὁ ἐρώμενος* usw. Dies ist sinnlos, Typus 36a 35, 38a 37. Nach Bendixen[2] 1860, 488 hat Bonitz im Spicilegium criticum zur Philologenversammlung Wien 1858 vorgeschlagen *διὸ εἴρηκεν ἐκεῖνος*. Jackson (20—21) billigt dieses *εἴρηκεν*, geht aber dann einen Schritt weiter: *εἴρηκεν Αἴνικος*, streicht *ὁ* und gewinnt damit den Trimeter. Dies ist eine glänzende Emendation und die Engländer haben sie übernommen, ebenso Walzer (242[1]). Von dem Komiker

Ainikos weiß Suidas s. v. (II 172, 16 Adler): Dichter der Alten Komödie. Sollte man jedoch diesen Dichter dem Ar. nicht zutrauen, so bliebe die Rückkehr zu Bonitz, aber mit Jacksons Trimeter. Und dessen Sinn dürfte sein, daß „solche Dinge", d. h. Vorwürfe, zwar der Geliebte sagen dürfe, aber nicht der Liebende. Also ein Beispiel für die erwähnten Streitigkeiten zwischen diesen: EN IX 1, 1164a 3–12; VIII 11, 1159b 16–19.

Kapitel 4

74,24 (39a 1) „Es gibt also . . ." Das Kap. ist sorgfältig markiert durch eine Wiederholung am Anfang und am Schluß. Es hängt eng mit der Wesensbeschreibung der „ersten" Fr. zusammen, auch wenn diese nicht mehr ausdrücklich genannt wird. Als ihr Wesen war aufgezeigt das ἐνεϱγεῖν (37a 30–40) und sofort die Folgerung gezogen „Daher bedeutet das Lieben Lust, nicht das Geliebtwerden" (37a 36). Hier setzt Ar. jetzt ein: wie sind in der Überlegenheits-Fr. die „Energien" verteilt? Es ist ein echtes Problem: der Überlegene muß doch, das liegt im Begriff der Überlegenheit, mehr Liebe empfangen als geben. Auf seiner Seite ist also ein Minus von Aktivität — und doch war das Wesen der Fr. Aktivität! Darum geht es in dem ganzen Kap., das nur in der Mitte durch eine Reflexion darüber unterbrochen wird, warum die Menschen die auf Überlegenheit beruhende Fr. bevorzugen.
Parallelen. EE 1239a 1–b 5: MM 1210b 2–22 (1208b 28–31): EN 1158b 20–59b 1. — Zur Erklärung: Band 8, 447; 81, 9. (444; 80, 2). Textprobleme: Bonitz[1] 1844, 68–69; Jackson[3] 1900, 22–25.

74,24 (39a 1) „wie gesagt": 36a 7–38b 14. Ar. ist kein Freund des pedantischen Zählens, besonders wenn es über 5 hinausgeht; die Zahl der Tugenden z. B. erfahren wir von ihm nirgends (EE 1115a; vgl. aber EE 39b 3). Hier ist es ohnehin klar, daß es nun also 6 Fr.-Formen gibt.

74,27 (39a 4) „echte Freunde". Dies ist ein Fall, wo man besonders deutlich sieht, daß die uns zunächst tautologisch anmutende Zusammenstellung von ἕξις und ἔχων ihren guten Sinn hat. Die drei Hauptarten der Fr. sind dadurch charakterisiert, daß *φιλία* und *φίλος* zusammenfallen; denn in allen dreien ist Gleichheit der Partner. Es gibt aber in jeder auch eine Unterart, die auch *φιλία* ist, aber da fallen *φιλία* und *φίλος* nicht zusammen. Dies verblüfft zunächst. Auch in der ersten Hauptart also, in der Fr. der Guten, gibt es eine Unterart (Überlegenheit von A) und die unter diese fallenden Menschen sollten nicht *φίλοι* sein? Ar. stellt dies zunächst einfach hin und arbeitet das Sonderbare noch kräftig heraus, und es ist kein Zweifel, daß dies seine wirkliche Meinung ist. Auch im Staate ist es so: nur die Gemeinschaft der Politie ist *φιλία* und diese Bürger sind Freunde — weil ihnen in dieser Staatsform nicht die Basis der Gleichheit entzogen ist (42a 9–11). Wir wissen bereits aus 36a 14: Freund wird man, wenn man die empfangene Zuneigung erwidert. Erst im weiteren Verlauf von Kap. 4 wird klar, daß die Unterart als Fr. zu bezeichnen ist, weil Liebe und Gegenliebe in der Tat vorhanden sind, nur in veränderten Intensitätsgraden. Aber gerade wegen dieser, von der Fr. der Gleichen aus gesehen, gestörten Wechselseitigkeit können die Partner nicht als wirkliche Freunde bezeichnet werden. Auch von hier aus wird klar, daß wir mit der Fr. der Überlegenheit soz. in eine andere

Welt eingetreten sind, in der das Recht seine ausgleichende Kraft betätigen muß. Gleichheit muß der Untergrund aller Fr. bleiben, und wo Ungleichheit ist, muß man *τὸ κατὰ ποσόν* (EN 1158b 32) studieren und das Fehlen der genauen Gleichheit durch „proportionale" Gleichheit bewältigen; bei zu großer Ungleichheit gibt es keine Fr. mehr.

74,29 (39a 6) „immerhin": *δέ γε*. Spengels *δέ τε* ist barbarisch; denn der Sinn ist: obwohl er liebt und wiedergeliebt wird, wäre es absurd zu sagen, ein Mann sei „Freund" eines Kindes: es fehlt ja die Basis der Gleichheit. Auch der folgende Satz wird verständlicher, wenn man die nicht besonders glückliche Formulierung so wendet: obwohl es ganz in der Ordnung ist, daß der Überlegene geliebt wird (auf Grund dessen natürlich, daß er selbst *φιλεῖ*), kommt es doch manchmal vor, daß man ihn tadelt, wenn sein *φιλεῖν* nicht korrekt ist, wenn er es nämlich unterläßt, auf die Würdigkeit von B zu schauen.

74,33 (39a 8) „des Liebens". Fritzsche hat mit Recht den Vorschlag von Bonitz (68) statt *τῶν φίλων* zu schreiben *τὸ φιλεῖν*, als unnötig erklärt, da letzteres leicht aus dem Vorhergehenden zu holen ist. — *καί τινι ἴσῳ* mußte Jackson (23) deshalb unverständlich vorkommen (er emendiert abenteuerlich *μετρεῖται τί ἴσον τίνι ἴσῳ*), weil er das Indefinitpronomen nicht wertete und *τῷ ἴσῳ* verstand. Nach dem o. zu 39a 4 Gesagten muß unter Ungleichen eine bestimmte Gleichheit hergestellt werden, nicht einfach die Gleichheit. Das aber ist die proportionale (38b 21). — *ἡ ἀξία μετρεῖται* = EN 1164b 4. *τῇ ἀξίᾳ* = [Plato], Hipparchus 231d 8.

74,34 (39a 9) „der Partner": *τὰ μέν — τὰ δέ*. Ungewöhnlicher Übergang ins Neutrum. Aber *φίλοι* sind *ἀγαθά*, EN 1159a 8. — Zu *ἡλικίας ἔλλειψις* vgl. De gen. an. 727a 24; 768b 26.

74,38 (39a 11) „in allen Fällen": *ἀεί*. Infinitivischer Imperativ kommt bei Ar. selten vor; hier sehe ich keinen Anlaß zu dieser Rarität. Aber zwischen *δεῖ ἀξιοῦν* (Wilson) und *ἀεὶ ἄξιον* (Bonitz 69) ist eine Entscheidung aus paläographischen Gründen schwer. Aber der Satz hat einen bestimmten Ductus. Ar. hat das *χρήσιμον* noch nicht erwähnt und er will jetzt alle drei Hauptarten beieinander haben, daher das Polysyndeton, das breit wirkt. Nur *ἀεί* kann demnach richtig sein. — „in geringerem Grade": das ist der *ἄλλος τρόπος* von 38b 29.

75,3 (39a 13) „klein" usw. *ἐν ταῖς μικραῖς ὑπεροχαῖς* wäre nach EN 1158b 33 *ἐὰν μικρὸν διάστημα ᾖ*. — Nun sind wir bereits in der Sphäre des Rechts, die für diese Fr. die Sphäre ist: es wird gemessen. — „keine Bedeutung": *οὐδὲν ἰσχύει* für *οὐδὲν δύναται*, in der vollen Bedeutung von Kraft haben z. B. Plato, Crito 50b 4. — „beim Gold": *ἐν χρυσίῳ*. Genauso EN 1164b 12 *ἐν ὠνίοις*. Und wenn Ar. eben gesagt hat *ἐν τῷ χρησίμῳ* (a 12), was gar nicht häufig ist, so sieht man nicht ein, was Spengels *χρυσίου* soll.

75,11 (39a 19) „das wäre so": *οἷον εἰ*. Beispiele in dieser Form sind bei Ar. oft ganz locker konstruiert. Man braucht also nicht herauszuhören „ineptus esse videatur" (Fritzsche), noch gar mit Jackson (23) zu schreiben *οὐδείς*. Im übrigen sagt J. richtig, daß Gott hier eingeführt wird as the strongest possible instance — wie 38b 18.

75,13 (39a 20) „Gegenliebe". Der Satz nimmt einfach das in a 6 von der Liebe des Mannes zum Kind Gesagte nocheinmal auf, wohl weil es dort schockierend wirken müßte. Wenn der Vater das Kind liebt, so ist das Erfahrungstatsache, desgleichen daß das Kind den Vater liebt und das Verhältnis ist durchaus *φιλία*, nur eben *φίλοι* sind sie nicht — wegen der Überlegenheit des Vaters. So haben wir also eine systematische Erkenntnis, die auf alle Überlegenheitsfreundschaften paßt: *φίλος* ist man nur auf der Basis der Gleichheit (a 4). Susemihl (p. 124 seiner Ausgabe) schlägt vor *δ' <ἐνιαχοῦ> ἔστιν* oder *δ' ἔστιν <ὅτι>*, zweifelt aber selbst an der Notwendigkeit. Und Jacksons (23) *ὅταν ἐν τῷ ἴσῳ τὸ <ἀντιφιλεῖν>, ἀντιφιλεῖν δ' ἔστιν* würde das was er, richtig, meint, nur ausdrücken wenn dastünde *τὸ δ' ἀντιφιλεῖν ἔστιν <ὥσπερ εἴρηται, καὶ> ἄνευ τοῦ φίλους εἶναι*. Dieses *καί* steht in der Wiederholung 40a 7.

75,15 (39a 21) „Klar ist ..." Hier beginnt das Zwischenstück, mit der Frage, warum die Menschen mehr die Überlegenheits-Fr. suchen (a 21—30 *φίλος*). Mitten im Satz (*ὁ δέ*, a 30) geht es aber wieder zum Hauptthema, der Aktivität. Zur Begründung seiner Frage nimmt Ar. die Erfahrung zu Hilfe.

75,19 (39a 25) „Eindruck": *φαίνεσθαι*. Die Formulierung mit dem entsprechenden Substantiv findet sich in der Rhetorik (1371a 19): auch Lieben und Geliebtwerden sind etwas Lustvolles; *φαντασία γὰρ καὶ ἐνταῦθα τοῦ ὑπάρχειν* usw. Ebendort (a 22) auch das einzige, außer in EE, Beispiel für das Passiv von *κολακεύω*. Das Beispiel zeigt, daß vorhin nicht gemeint war: die Menschen suchen die Überlegenheits-Fr., damit sie das Erlebnis haben, mit einem Höherstehenden verkehren zu können, sondern sie selbst wollen überlegen sein.

75,22 (39a 27) „Naturveranlagung": *φύσει φιλητικοί*. Nur in EE leitet Ar. das für seine Gesamtauffassung der Fr. entscheidende Energetische aus der Natur ab. Wenn es aus der Natur stammt, mußte es auch beim Tier vorkommen. Und in der Tat rechnet Ar. den Hund unter die *ζῷα θυμικά καὶ φιλητικὰ καὶ θωπευτικά*, in demselben Buch der Tiergeschichte (I 1, 488b 21), das uns auch schon den *ᾠδικός* (488a 34) von EE 38a 36 geliefert hatte. Hier haben wir also auch das ganz seltene *φιλητικός*, das in MM nicht, in EN einmal (1117b 30, bei der Besonnenheit) und dann nur noch in der Politik zweimal vorkommt. Dieser Begriff aber führt, eben auf dem Weg über die Politik (VII 6, 1327b 36—28a 3) direkt zu Platon. Für seinen Idealstaat fordert Ar., daß die Bürger intelligent und mutig (*θυμοειδεῖς*) sein müssen. Sie müssen *φιλητικοὶ τῶν γνωρίμων* sein und das *φιλητικόν* werde durch den *θυμός* bewirkt, denn dieser sei die seelische Potenz, „mit der wir lieben" (*φιλοῦμεν*, vgl. Topik 113a 36—b 3). Dabei beruft er sich auf Plato, Rep. 375e 1—4, wo auch dieser für seine Wächter gewisse Naturgaben fordert, wie sie sich beim treuen Wächter des Hauses, dem Hunde finden; diesem sei angeboren (*φύσει*) gegen die Bekannten (*γνώριμοι*) „lieb" zu sein. Daß aber auch das *φιλητικόν* des Ar. eine Naturvoraussetzung ist, ergibt der Zusammenhang in der Pol., denn es ist dort eine Eigenschaft, die dem Gesetzgeber als Grundlage für die Erziehung der Bürger zur Tugend dient.

75,25 (39a 29) „dem letzeren": *ἐκεῖνος*, d. h. dem der mehr am *φιλεῖσθαι* seine Lust hat. Ganz überflüssig Bussemakers *ἐκεῖνος δ', <ὁ> φιλότιμος, <τούτῳ = τῷ φιλεῖσθαι> μᾶλλον*.

75,27 (39a 31) „Freund der Lust". Zu *τῆς ἡδονῆς* ist unschwer *φίλος* zu verstehen, womit sich Spengels Konjektur erübrigt. Mit Recht verweist Jackson (24) auch auf

EN 1157a 15 *φίλοι τοῦ λυσιτελοῦς*. Dagegen ist in dem folgenden Begründungssatz, der noch von Susemihl als sicher nicht in Ordnung bezeichnet wird, sowohl die umständliche Emendation Jacksons (24–25) als auch alles was Susemihl notiert, erledigt durch Solomon, der für *ἀνάγκη ἐνεργοῦντα* schreibt *ἀνάγκη ἐνεργοῦντι*. Damit verweist Ar. erneut auf das Zentrum der Fr.-Lehre von EE (37a 30–40): die Lust ist mit Notwendigkeit in dem *ἐνεργῶν*, d. h. *φιλῶν*, während das *φιλεῖσθαι* ein accidens ist (a 32 das *φιλεῖν* der Hss ist nonsense). Auch mit dem folgenden Satz (a 33 *ἔστι* bis a 35 *φιλητόν*) greift Ar. auf das Zentrum zurück: 37a 37–38 (in meiner Herstellung), doch kommt jetzt eine Bestätigung, wiederum aus der Erfahrung, hinzu.

75,35 (39a 36) „das Kennen": *γιγνώσκειν*. Die Diärese Tun-Leiden ist bei Platon und Ar. sehr häufig. Auf diesen geistigen Akt bezogen kommt sie jedoch nur im Sophistes (248c 11–e 1) und hier in EE vor, wobei es nicht darauf ankommt, daß es bei Platon um philosophisches Erkennen, in EE aber nur um simples Kennen geht. *γιγνώσκειν* ist actio, *γιγνώσκεσθαι* passio. In EN gebraucht Ar. die Diärese nicht, wohl aber das Mütter-Argument, dagegen in MM (1210b 8–11) und es folgt dort, verselbständigt, dasselbe Argument (1210b 11–13), das in EE aus dem ersteren heraus entwickelt wird (Band 8, 448). Auch fehlt in EN der Terminus technicus *ὑποβολή*. Dort ist die Rede von Müttern, die ihre Kinder von anderen aufziehen lassen (*διδόασι*). Gedacht ist wohl trotz der gegenüber *ὑποβολή* unbestimmteren Ausdrucksweise an das Verkaufen von Kindern an reiche Frauen, die kinderlos sind, so daß dann das Kind als *ὑποβολιμαῖος* aufwächst. Etwas Unehrenhaftes ist darin nicht; denn vorausgesetzt ist, daß die Mutter arm ist, so daß sie das Kind nicht selber ernähren kann. Dies geht freilich nicht aus den Ethiken hervor, wohl aber aus der Tiergeschichte, denn der Kuckuck „schiebt" seine Kinder „unter", nicht etwa aus schlechtem Instinkt, sondern weil er seinen Jungen nicht „helfen" könnte, aber doch haben möchte, daß sie „erhalten" bleiben (*ἵνα σωθῶσιν*), Hist. an. 61, a 26–28. Burnet (EN 378) bemerkt fein: this *σημεῖον* derives its force from the fact that *φιλία* is *φύσει*. – Vom Inhalt der Andromache des Antiphon ist nichts bekannt. Doch genügt die des Euripides um zu wissen, daß sie den Molossos, ihr Söhnchen „heimlich" zu einer anderen Familie geschickt hat (*ὑπεκπέμπω* 47, *ὑπεξέθηκεν* Hypothesis) um ihn vor dem Tode zu bewahren. Also auch hier kein unehrenhaftes Motiv.

76,2 (39b 1) „den Toten". Ein letztes Argument, wiederum aus der Erfahrung. Aus den Ethiken kenne ich keine Parallele, wohl aber aus der Rhetorik, aus der Behandlung der Affekte der Liebe und des Hasses (1381b 24–26): Freunde sind die, welche sowohl den Abwesenden wie den Anwesenden Liebe erweisen. *διὸ καὶ τοὺς περὶ τοὺς τεθνεῶτας τοιούτους πάντες φιλοῦσιν*. Ein abschreckendes Gegenbeispiel ist Leokrates (Lycurg, 136). Ar. und die Toten: Band 6, 289. – Zu *φιλεῖν πρός* kenne ich keinen Beleg.

Kapitel 5

76,9 (39b 7) „zu Anfang": VII 1, 1235a 4–30. Auch dieses Kap. ist durch eine Rekapitulation am Anfang und am Schluß als Sinneseinheit scharf abgegrenzt, was in MM und EE nicht der Fall ist. Ar. greift nunmehr ganz auf den Anfang zurück – ohne daß man deshalb von einem Nachtrag sprechen dürfte –, auf die

schon dort mit kritischen Vorbehalten versehenen alten naturphilosophischen Thesen, daß Gleich und Gleich, Gegensatz und Gegensatz befreundet seien, zwei Theorien, die den Begriff des *φίλον* außerordentlich verallgemeinern. Jetzt, nachdem Ar. seine sechs Fr.-Formen konstituiert hat, ist er nicht mehr geneigt, das Alte einfach beiseitezulassen, sondern er verbindet beide Komplexe miteinander. Die *ὅμοιον*-Theorie fügt sich zur Fr. der *ἀγαθοί*: „daß nur dem der sich selbst gleichartig ist ein Anderer gleichartig sein kann, ist gemeint, wenn auch nicht ausgesprochen" (Arnim[1] 1924, 106). Die *ὅμοιον*-Theorie fügt sich aber auch zur Lustfreundschaft. Die Gegensatztheorie dagegen zur Nutz-Fr. Dabei erreicht Ar. eine bedeutende und eigentlich unerwartete Vertiefung, indem er an Stelle der alten These, daß Gegensatz zu Gegensatz strebe, die neue Lehre setzt: Gegensätze streben nach der Mitte, und zwar nicht nur im Bereiche des Unbelebten, sondern auch bei den Menschen. Streben nach dem Mittleren aber bedeutet Streben nach dem Guten. In diesem Punkte stimmen EE und EN (1159b 19—23) überein — in MM fehlt das —, aber nirgends ist so deutlich zu sehen, wo das Ursprüngliche, das Erstmalige ist. Die naheliegende Annahme, daß *ἀνισότης*, die auf Überlegenheit beruht, mit *ἐναντιότης* gleichzusetzen wäre, macht Ar. nicht, wie denn die zu den drei Hauptarten gehörenden zwei Unterarten der Fr. nur einen kleinen Reflex auslösen (39b 24—25). Auch für Kap. 5 gilt, daß es für seinen Ductus keine Parallele gibt.

Parallelen. EE 1239b 6—40a7: (MM 1210a 5—24): EN 1159b 1—24. Zur Erläuterung: Arnim[1], 1924, 105—109. Arnim[3] 1927, 247—249. Walzer 109—110; 242f. Schächer II 93—105. Band 8, 444; 80, 2. Zum Text: Bonitz[1] 1844, 69—70. Jackson[3] 1900, 25—26.

76,17 (39b 12) „vielgestaltig": *πολύμορφον*. MM 1192a 11 *πολυειδές* (bei der Großzügigkeit). Plato, Rep. 445 c 5 *ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας*. Band 8, 291; 31, 7.

76,20 (39b 14) „fügen": *συμβάλλωσιν*. Dieser Gebrauch des Verbums ist ganz selten und selbst Bonitz hat ihn nicht durchschaut, sonst hätte er nicht (Index 714b 52) gezweifelt: „*ἄν πῃ*?", also „falls sie irgendwie zusammenstoßen". v. d. Mühll 1909, 47 ändert, gestützt auf EN 1100a 28 *συμμεταβάλλωσιν*. Damit dürfte gemeint sein, daß die Schlechten ununterbrochen in disparater Veränderung (40b 16—17) sind, daß sie aber doch Gleiche werden könnten, falls die Veränderung gleichmäßig wird. Aber die Schlechten können, wie am Schluß von VII 2 dargelegt war, nur unter einer bestimmten Bedingung einander nützlich oder angenehm, d. h. auf dieser Basis befreundet sein: insofern in jedem *ἀγαθόν τι* ist. *συμβάλλειν* ist also Synonym zu *συναρμόττειν* (38a 38. b 13). In De gen. et corr. studiert Ar. das Problem der *μεταβολὴ εἰς ἄλληλα* (II 4, 331a 24). Bei jenen Elementen geht die Umwandlung rasch vor sich, *ὅσα ἔχει σύμβολα πρὸς ἄλληλα*, die sich also komplementär sind. Das ist die Grundbedeutung des Substantivs: ein Täfelchen o. dgl. wird auseinandergebrochen und wenn dann später A dem B einen Boten schickt, wird er durch Zusammenpassen der Bruchstellen legitimiert. Man kann geradezu behaupten, daß Ar., als er *συμβάλλειν* schrieb schon an die Gegensätze dachte, die „wie *σύμβολα*" zueinanderstreben (39b 31). — Indem Ar. die Fr. der Schlechten, von der einen Ausnahme, daß sie als Träger irgendeines Gutes zusammenpassen abgesehen, als unbeständig bezeichnet, konfrontiert er sie noch einmal mit der beständigen Fr., d. h. der „ersten" (37b 10).

76,26 (39b 18) „von Natur". Auch hier also, wie in Kap. 4, der Rekurs auf das Naturhafte: 39a 27, dazu 37a 28. Da Lust, soweit sie nicht Telos zu sein beansprucht und damit in Gegensatz zum arist. Telos, der Eudämonie geriete, für Ar. auf jeden Fall ein Gut ist, sind die hier sogleich aufgezählten Dinge ἡδέα = ἀγαθά und somit ist die Voraussetzung erfüllt: Fr. der niedrigeren Arten ist möglich, insofern in jedem irgendein ἀγαθόν ist.

76,27 (39b 19) „Stimmen". Es gibt keinen Grund zu zweifeln, daß Stimmen und Verhaltensweisen (ohne αἱ mit M^b) Lust bereiten können. Daß ἕξις nicht auf das Ethische beschränkt ist, bedarf keines Wortes. Bei der Beurteilung muß man davon ausgehen, daß die Beispiele für Mensch und Tier gelten und daß es sich um Naturgegebenes handelt, denn eben zur Bekräftigung des φύσει (b 18) sind die Beispiele gegeben. Die Stimme nun ist den Lebewesen, auch den Tieren, verliehen zum Ausdruck von Schmerz und Lust, daß sie sich davon gegenseitig Zeichen geben können (Pol. 1253a 10–14). Und so haben die Tiere, Frösche, Vögel, kurz alle, eine besondere Stimme in der Zeit der Paarung (Hist. an. 536a 11–15. 25–28), gar nicht davon zu reden, daß sie sich sogar durch die Stimme gegenseitig belehren (Hist. an. 618 a 17–21: De part. an. 660a 35–b 2). Platon spricht von Menschen, die ihre Freude an schönen Stimmen haben (Rep. 476b 5) und Ar. vergißt sogar beim Porträt des Hochsinnigen nicht, daß dieser durch seine tiefe Stimme angenehm auffällt (EN 1125a 13; Plato, Pol. 307a 10). So ist sowohl Apelt[1] 1894, 733 abzulehnen, der aus den ἕξεις διαλέξεις macht, als auch Jackson a. O. 25–26, der unbekümmert darum daß es sich um Naturgegebenheiten handeln muß, sowohl die Stimmen wie die natürlichen Verhaltensweisen verschwinden läßt: διὸ καὶ ἐφ' ὧν δίκαιαι ἕξεις. Zum Grundsätzlichen vgl. auch Rhet. 1371b 12–17 (Fritzsche). — συνημέρευσις scheint nur hier im Griechischen vorzukommen, das Verbum bei Platon und Ar. — Das Euripideszitat, aus 38a 34 wiederholt, fällt auf durch das Fehlen der Einleitungsfloskel, ebenso wie 42a 37, wo aber λέγεται folgt.

76,35 (39b 24) „der Herr". Nur in EE wird auf diese Weise die Überlegenheits-Fr. als Beispiel benützt, unter dem gegenüber 38b 24 neuen Aspekt, daß Gegensätzliches sich nützt. In EN 1159b 12–15 + 19–23 sind sozusagen MM und EE vereint. „Arm-Reich" entspricht MM 1210a 9–10, während das Streben nach der Mitte der eudemischen Fassung entspricht.

76,37 (39b 26) „Rang": ἐν τέλει. Die Unterscheidung von Zweck und Mittel ist sehr häufig. ἐν τέλει ist zu verstehen wie wenn dastünde, das Nützliche sei nicht ἐν τέλους τάξει (45a 2; Band 8, 294; 31, 16). — Das Erreichen des Begehrten erinnert an das Eingangs-Distichon (14a 6).

77,2 (39b 28) „so wie — strebt". Dies ist ein Beispiel noch auf der alten Basis, daß Gegensatz zu Gegensatz strebt. Das Neue kommt erst b 33. Man kann das Beispiel nicht auf οὐκ ὀρέγεται beziehen und es also eine Negation aussprechen lassen (Solomon). Aber wichtiger ist, daß Ar. sich jetzt die naturphilosophische Theorie so sehr zu eigen macht, daß er sie nicht nur auf Ethisches anwendet, sondern geradezu intensiv (39b 34–36) auf Physikalisches, auf Unbelebtes (b 40), was er, als er die Aporie des 1. Kapitels formulierte, als eine Betrachtungsweise „von außen" kritisiert hatte.

77,4 (39b 29) „auch". Das „auch" zeigt die Konsequenz der Position in EE. Wir nehmen gleich vorweg: „auch" die Selbstliebe läßt sich auf die des Guten zu sich

selbst zurückführen (40b 18) und schließlich lassen sich „alle“ Fr.-Formen auf die erste beziehen (40b 38). — τοῦ ἐναντίου ist Ntr., denn es geht mit ὀρέγεται ἀλλήλων weiter; in φιλία τοῦ ἀγαθοῦ ist objektiver Genetiv, vgl. 40a 4. — Das tief in Platons, von Krämer 1961 erkannter, Systematik Verwurzelte dieses Passus (b 29—34) hat dieser trefflich (236) aufgezeigt.

77,7 (39b 31) „wie Hälften“. Siehe o. zu 39b 14. Fritzsche notiert eine Reihe von Belegen für diese schöne Metapher aus den naturwissenschaftlichen Schriften. Doch scheint es mir, wie auch Solomon, nicht zweifelhaft, daß Ar. an den Aristophanesmythos im Symposion denkt, wegen der nahezu wörtlichen Berührung (ἐξ ἑνὸς δύο. ὥστε δύ' ὄντας ἕνα γεγονέναι, Symp. 191d 5 und 192e 1). Und die Wiederholung von ὀρέγεται (b 30 + 31) wirkt geradezu feierlich. — Spengels διὰ τὸ οὕτω ist evident.

77,8 (39b 32) „in beiläufiger Weise“. Hier deckt sich EN 1159b 19—21 fast wörtlich. Und doch ist ein großer Unterschied. Wenn Ar. dort das knappe Referat mit einem „vielleicht“ einleitet und es dann als „eigentlich nicht hergehörig“ bezeichnet, so ist das wohl nicht einfach mit Arnim[1] 1924, 107 so zu erklären, daß er der Sache jetzt „noch viel geringere Bedeutung beimißt“ als in EE (wobei das „noch“ nicht zutrifft), sondern in der Phase von EE haben ihn, wie wir immer wieder beobachtet haben, naturwissenschaftliche Probleme gepackt — an welchen Schriften des Corpus er um diese Zeit gearbeitet haben mag, läßt sich zur Zeit noch nicht sagen — wie sogleich die folgenden Beispiele klar zeigen.

77,12 (39b 34) „die Menschen“. Der Übergang in das Masc. pl. überrascht. Dies, wie auch das Vokabular, deutet auf Hippocratica. Vgl. auch Phileb. 46c 6—8. — „Geschieht dies nicht“: wenn nicht Extrem mit Extrem zusammengekommen ist. — ἐν τοῖς μέσοις ohne Parallele.

77,22 (40a 2) „der Trockene“ usw. Auf die Temperamentenlehre im Schlußteil des platon. Politikos weist Krämer (1961, 236. 174 A. 55) mit Recht hin. Und wenn auch dort der Begriff des μέσον nicht erscheint, so läuft doch die dort geforderte Zusammenführung des Entgegengesetzten zu einem ἕν (308c 6) auf das ἕν = μέσον von EE (39b 32) hinaus. — Die Benennung der Temperamente geschieht zum Teil mit unerwarteten Termini. αὐστηρός statt des üblichen ἄγροικος ist wohl durch die Nähe des Physikalischen zu erklären. In den Ethiken kommt es sonst nicht vor. Aber sowohl Platon wie Ar. kennen den Gegensatz von süßem Wein und dem αὐστηρός. Das ist nicht einfach gleich bitter, sondern auch die Griechen unterschieden secco und dolce. In αὐστηρός wird noch αὖος, αὐαίνω empfunden und Herodian gleicht mit Recht αὔω und ξηραίνω. So hat Ar. wohl das physikalische ξηρόν hier, und nur hier, auf den Menschen übertragen: der Trockene. ῥᾴθυμος mit ähnlichem Gegensatz (προπετής) schon 14b 12. Fritzsches „langmütig“ dürfte christliche Reminiszenz sein. — „wie gesagt“ (a 4) geht auf 39b 32.

77,29 (40a 7) „auch ohne“. Das Pronomen geht auf Lieben und Geliebtwerden, und gemeint ist der Abschnitt 39b 5—21, besonders 21. Der Vater z. B. liebt nicht, wird aber geliebt, und Gott liebt nicht (vgl. MM 1208b 11), sondern ist Gegenstand korrekter Verehrung von seiten des Menschen. Trotzdem ist das Verhältnis Vater-Sohn (38b 24), Gott-Mensch (42a 33) als φιλία zu bezeichnen. Freilich würde man in 40a 7 lieber φιλίαν εἶναι lesen.

Kapitel 6

77,31 (40 a 8) „Das Thema . . .“ Ar. führt jetzt die Analyse der Fr. von einer neuen Seite aus weiter. Das Kap. ist wiederum, am Anfang und am Schluß, kräftig abgegrenzt. Aber auch der Aufbau ist so wie in keiner der anderen Ethiken wiederholt streng artikuliert (40 a 21. b 3. 11. 17), und zwar so daß eine Steigerung herauskommt. Es gibt sechs, in „Diskussionen“ bereits erarbeitete Fr.-Merkmale (*φιλικά*, in MM *τὰ καθ' ἕκαστα*, Einzelkomponenten). Diese sind entnommen der Fr. zu sich selbst, also einem inneren Phänomen. Da dies eine schwierige Sache ist, beginnt Ar., entsprechend den in EE häufigen methodischen Überlegungen, mit einer Diskussion des Psychischen, die die Berechtigung der Übertragung der Merkmale in die Außenwelt erklärt. Dann der nächste Schritt: die sechs Merkmale sind Merkmale der Freundschaft, nicht irgendeiner, sondern der der Guten, wie sich aus ihrer bloßen Nennung ergibt und sie konstituieren also das Verhältnis der Guten (Außenwelt) untereinander und das Verhältnis des Guten zu sich selbst (Innenwelt). Damit aber ist bewiesen, daß *φιλαυτία*, weit entfernt, etwa den Egoismus irgendwelcher Menschen zu bedeuten, dasselbe ist wie *φιλία* des Guten mit sich selbst. Durch diese straffe Gedankenführung erweist sich also, auch wenn man immer wieder andere Ausgangspunkte nimmt, die gewissermaßen systembildende Kraft der Konzeption der „ersten“ Fr., auch wenn dieser Terminus nicht gebraucht wird. In der Kargheit von MM sagt Ar.: die aufgezählten Merkmale sind nicht Attribute (*πάθη*) der Fr. generell, sondern nur jener, die *τελεία, κατ' ἀρετήν* ist (1210 b 27).

Gegenüber dem mit den anderen Ethiken nicht vergleichbaren Ductus ist das worin EE mit ihnen übereinstimmt oder sonst noch abweicht, von sekundärem Rang. Die *φιλικά* sind, zahlenmäßig nur unbedeutend variiert, in allen drei dieselben. Nur das Wünschen des *εὖ ζῆν* kommt in MM (1210 b 32), und die Gleichheit der *προαίρεσις* in EN hinzu (1166 a 7). Desgleichen findet sich in allen die Diskussion über das Psychische, auf platonischer Grundlage; leichte Akzentverschiebungen hierbei sind in Band 6 und 8 (s. u.) und Gnomon 24, 1952, 75—79 behandelt. Nur in EN, die zwar nicht an Systematik, wohl aber an künstlerischer Verve die Darstellung von EE übertrifft, macht Ar. von demselben Mittel Gebrauch, das er schon in EN I (Bogen zu EN X) angewandt hatte und das man gewiß mit der Vordeutungstechnik des Herodot vergleichen kann, indem er das erste Fr.-Merkmal, daß nämlich der Mensch sich selbst das Gute wünscht, erweitert: „er tut es um des denkerischen Teils willen, der als das eigentliche Selbst des Menschen gilt“ (1166 a 17). Damit zielt er bereits auf das Glück des theoretischen Lebens in EN X (vgl. 1178 a 2; Band 6, 544; 200, 8). Es sei noch vermerkt, daß EE und MM auch an dieser bedeutsamen Stelle des Gesamtaufbaus der Fr.-Lehre konform sind in Bezug auf die Dispositions-Stelle. Beide gehen zur Selbstliebe über nach Erledigung des *ἐναντίον*-Problems, und in beiden folgt das Rechts-Problem später: in MM 1211 a 6—15 („später“ bedeutet hier: nach der ersten Einführung der Selbstliebe; Band 8, 454—5), in EE in Kap. 9—11 — während in EN Rechtsproblem und gesamte Fr.-Casuistik schon vor der *φιλαυτία* behandelt werden (VIII 11—IX 3), worauf diese dann in IX 4 folgt, und IX 8 abgeschlossen wird, also durch einen gewaltigen Abstand von der vollkommenen Fr. (VIII 4) getrennt ist. Am Schluß von EN IX 3 steht die praktische Frage, ob man einem Freund, der jetzt wegen zu groß gewordenen Abstands nicht mehr unser Freund sein kann, nicht doch

noch, um der früheren Fr. willen, gelegentlich einen Dienst erweisen solle. Wenn man darauf den Eingangssatz über die Selbstliebe liest, ermißt man mit einem Schlag den Unterschied zwischen der Welt, wenn ich so sagen darf, der einen von der der anderen Ethik. Das Logisch-Systematische tritt hier in EN besonders eindrucksvoll zurück vor dem Willen, eine gegenüber EE stark gewachsene Stoff- und Lebensfülle, eine Soziologie, in einer Sprache zu bieten, die an Glätte und auch nicht selten an Eleganz EE weit hinter sich zurückläßt.

Parallelen. EE 1240a 8–b 39: MM 1210b 22–11a 5. 16–11b 3 (1196a 25–33): EN 1166a 1–b 29. 1168b 1–10. Zur Erklärung: Arnim[1] 1924, 110–121; Kapp[2] 1927, 29–38; Walzer 1929, 234–240; Band 6, 542–544; Band 8, 450–452. 455–457. Einige Partien von EE benützt mit großer Umsicht zur Rekonstruktion des verlorenen Dialogs über die Gerechtigkeit P. Moraux, A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue ‚Sur la justice', Louvain 1957, 34–53. — Zum Text: Bonitz[1] 1844, 70–71; Apelt[1] 1894, 733–734; Jackson[1] 1900, 26–33.

77,33 (40a 10) „Maßstab": *κανόνι*. Der *φρόνιμος*, *σπουδαῖος* als Maßstab: Ar. Protr. 39, 17 P; EN III 6, 1113a 32. Über die platonischen Vorgegebenheiten Walzer 236.

77,35 (40a 11) „Diskussion": *κατὰ τοὺς λόγους*: der in EE immer wieder (16b 26. 17a 12. 45b 12) formulierte Satz, daß Theorie und Erfahrung zusammenwirken müssen. — „Gegensätze" (a 12): *ὑπεναντιοῦται* nur hier; das Adj. 35b 3, aber in den Ethiken nur hier und EN V 14, 1137b 7.

78,1 (40a 14) „zwei". Aus 40b 34, MM 1211a 35 und EN V 15, 1138b 9 sieht man, daß die rationale und die irrationale Seelenschicht gemeint ist. Ausführliche Erläuterung über die Seelenlehre in Band 6 und Gnomon 1952 (s. o.). — Von a 14 bis a 22 sind die kleineren textlichen Anstöße überall von Susemihl richtig behandelt.

78,4 (40a 16) „beschrieben": *εἴρηται*. Fritzsche usw. verweisen auf 23a 36–b 17, aber man muß 1224 b 21–29 dazunehmen.

78,14 (40a 23) „pflegen": *εἰώθαμεν*. Soweit ich sehe sagt Ar. nirgends *εἰώθεμεν*. Daß sich jemand so ausdrückt, wenn er sich auf ein Buch beruft, ist unwahrscheinlich. Doch ist nicht ausgeschlossen, daß die mündlichen Diskussionen dann publiziert wurden. Hier in EE mag dem Ar. die Erinnerung an die Diskussions-Gemeinschaft anziehender gewesen sein als der Blick auf die Papyrus-Rolle. Moraux denkt an den Dialog über die Gerechtigkeit, zu deren Thematik auch die Fr. gehört. Daß die Basis der Diskussionen akademisch war, ist eine begründete Annahme Walzers (120), daß Speusipp und Xenokrates dahinterstehen, eine unbegründete Arnims (111). Für ein publiziertes Werk könnte die sozusagen numerierte, jedenfalls für die Punkte 1–3 festliegende Aufzählung der Fr.-Merkmale sprechen. Auch aus früheren Partien von EE ist uns ja klargeworden, daß Ar. vor und vielleicht noch während der Arbeit an den großen Pragmatien offenbar kompendienartige, klassifizierende „Literatur" geschaffen hat, Diäresensammlungen u. dgl., die dann später benützt wurden wie die biologisch-botanischen Sammlungen. In die Reihe der vorwiegend klassifizierenden Schriften, die den Stoff koordinierend darstellen, haben wir in Band 8 die MM zu stellen versucht. Auch in deren Fr.-Teil begegnet uns die reihende Darstellung, die dann in EE in Subordination unter den Leitbegriff der „ersten" Fr. verwandelt wurde. — Wenn wir den Text von EE genau nehmen dürfen, waren früher nur die einzelnen Merkmale gegeneinander abgegrenzt, noch nicht abgeleitet bzw. zurück-

geführt auf den „Einen". In *διορίζεσθαι* steckt eben dieses Abgrenzen, so daß nachher die einzelnen Merkmale *χωρίς* aufgezählt werden können. In EN 1166a 2. 10 denkt Ar. nicht mehr an diesen Akt der Erstfindung, daher wohl sagt er dort *ὁρίζονται*. Man muß daher Jackson (26—27) ablehnen, daß in EE *ὡρισμένοι* gefordert sei — wo noch dazu die beiden Verba oft genug von Ar. nicht genauer unterschieden werden — und auch die Notwendigkeit der Kopula (*εἰσὶν οἱ λοιποὶ τρόποι τοῦ φίλον εἶναι ὡρισμένοι*) werden wir bestreiten.

78,15 (40a 24) „was er — hält": nach 1166a 4 *τὰ φαινόμενα ἀγαθά — τὸ βούλεσθαί τινι τἀγαθά* ist offenbar schon in der „Popularethik" zu finden: Xenophon, Oeconomicus 12, 8. 15, 1.

78,16 (40a 25) „Auf andere Weise". Man kann verstehen 1) *ἄλλον τρόπον φιλεῖ ὁ βουλόμενός τινι τὸ εἶναι* 2) *ἄλλον δέ τις τρόπον φιλεῖ τοῦτον ᾧ βούλεται* 3) nach Met. 1016a 17: *ἄλλον τρόπον τῷ τὸ εἶναι βούλεσθαι.* Warum Ar. so stark betont, daß 2 und 3 eine „andere" Weise sind, darüber u. zu a 30.

78,19 (40a 27) „geschweige denn". Überliefert *μὴ τῷ τὸ εἶναι τούτῳ* Susemihl: corrupta, mit Recht. Nach Fritzsches und Spengels Emendationsversuchen (es genüge der Verweis auf Susemihl im Apparat) haben Apelt (733) und Jackson (27) Vorschläge gemacht. Der erstere kann leider, wie so oft, nur stille Heiterkeit erwecken: *μὴ δῷ τὸ εἶναι τοῦτο ὃ ἂν δόξειε μάλιστα φιλεῖν.* Dies bedeutet nach Apelt (die Klammern sind von ihm): A lasse dem B nicht „Güter, Reichtum oder ähnliches zukommen" . . . „damit er so nicht einräume (das Zugeständnis mache), daß dieses (nämlich der Reichtum u. dgl.) es sei, was er am meisten zu lieben scheine". Jackson dagegen trifft den Sinn richtig. Seine frühere Lesung (J.[2] 1899, 151) *μή τοι τὸ εἶναί γ' οὗτος . . φιλεῖν* ersetzt er durch *μήτοι* (oder *μήτι*) *τὸ εἶναι, τούτῳ . . φίλος εἶναι.* Da ich zweifle, ob *μήτοι* einfach „still less existence" bedeuten kann, ziehe ich Benders *μὴ ὅτι* = nedum vor; sonst alles = Hss. Der Gedanke ist vollkommen verständlich nach EN 1171a 3, man könne nicht mit vielen zusammenleben und sich unter sie aufteilen (*διανέμειν ἑαυτόν*). Statt des Pronomens schreibt Ar. in EE *τὸ εἶναι* (MM 1210b 31 *τὸ ζῆν*), die Existenz der eigenen Person. Gemeint ist also: wenn A dem B wünscht, er möge existieren, nämlich als B, auch ohne Relation zu A, schlechthin, wenn er ihm also das Höchste wünscht (Sophocles OT 612), so braucht er dem B nicht auch noch Teile seines Besitzes zu schenken, d. h. ein Stück des ersten *φιλικόν* zu verwirklichen, geschweige denn sich selbst aufzuteilen (Topos des Adynaton).

78,24 (40a 30) „mit anderen". Dasselbe gilt vom Verhältnis des Kindes zum Vater 44a 29—30.

78,25 (40a 30) „widerstreitet". Gemeint ist, daß die aufgezählten drei Merkmale drei so verschiedene Aspekte des Fr.-Begriffs darstellen, daß sie diesen ganz zersplittern. Daher die starke Betonung der Geschiedenheit der drei Merkmale („auf andere Weise") und daher die Bemerkung zum zweiten Merkmal, daß nämlich in diesem Falle A das erste nicht in vollem Umfang haben müsse. Wenn dem so ist, so ist die Uneinheitlichkeit schon durch die bloße Aufzählung ausgedrückt und so bezweifle ich, ob Spengels *μάχεται δέ*, obwohl von den Engländern gebilligt, richtig ist und man nicht vielmehr den Hss folgen sollte: *δή* = „also das widerstreitet sich, wie wir gesehen haben". Der Sinn des ganzen Abschnitts aber ist, vorauszuweisen auf jenen Fall, wo kein Widerspruch unter den *φιλικά* ist: sie gelten alle zusammen für den

Einen, für den Guten (40b 3. 11). Also kann ich Jacksons (27–28) Änderungen nicht gutheißen: Ar. führt in diesem stark elliptischen Abschnitt die jeweiligen Partner B ein, die sich bei den jeweiligen Partnern A darüber beklagen, daß sie nicht geliebt werden. Also ist *φιλεῖσθαι* (a 32) korrekt und weder Rieckhers *φιλίαν εἶναι* noch Jacksons *φιλίαν ἔσεσθαι* richtig. Desgleichen des letzteren *εἰ δὴ τὸ συζῆν* (für *οἱ δέ*). Und schließlich ist auch sein Anstoß an *τὸ ἑαυτοῖς* sc. *ἀγαθόν* unberechtigt. Auch hier sollen die sich Beschwerenden keinen Gegensatz zum ersten *φιλικόν* ausdrücken, sondern eben nur dieses negieren. *ἑαυτοῖς* aber ist Äquivalent für *ἐκείνου ἕνεκα* (a 25) und darf nicht in *ἂν μὴ τοδὶ αὐτοῖς* verwandelt werden: unless the other wishes to them this or that particular good (so auch Solomon). J. hat übersehen, daß die Beschwerden nicht eingeführt sind um Kritik am Inhalt der drei *φιλικά* vorzutragen, sondern nur (*γάρ* a 31) um zu zeigen, daß die drei sich widersprechen. Die Klagenden fühlen sich nicht geliebt, aber dafür haben sie keinen einheitlichen Grund. Indem sie sich über drei verschiedene nicht erfüllte Erwartungen beklagen, zeigen sie daß keine einheitliche Vorstellung von den constituentia der Fr. besteht. Wenn sie wüßten, daß alle Merkmale im höchstwertigen Freund vereint sind, würden sie nicht Teilstücke hervorziehen um mit ihnen darauf hinzuweisen, daß das *φιλεῖσθαι* nicht verwirklicht ist.

78,29 (40a 33) „als Liebe“: *ἀγαπᾶν*. Jackson (28) kann den Gebrauch dieses Verbums als reines Synonym zu *φιλεῖν* in EN IX nicht beobachtet haben (1167b 32 stehen sogar beide beisammen), sonst hätte er nicht gerade hier eine Konjektur versucht: *ὅ γ' αὐτοὶ ἀλγήσομεν*, namely, the pain which we shall ourselves experience. Diese begründet er auch durch einen Verdacht gegen die Struktur des Satzes. Aber auch dieser muß verschwinden, sobald man, mit Solomon, das Sklavenbeispiel als Parenthese faßt, so daß *ἀγαπᾶν* und das Mütterbeispiel so wie es sich gehört, zusammenzustehen kommen. Also ist auch Fritzsches Eingriff überflüssig <*οὐχ*> *οἷον* ... <*ἀλλ'*> *ὥσπερ*.

78,34 (40a 36) „die Vögel“. Wieder die für EE so charakteristische Koordination von Menschen- und Tierwelt. Und wieder scheint es nur eine Parallele zu geben, Hist. an. IX 7, 612b 34–13a 2: wenn die Taube beim Eierlegen Schmerzen hat (*ὠδῖνα*) und nur mit Widerstreben ins Nest möchte, dann zeigt der Täuberich eine ganz außerordentliche Bemühtheit und *συναγανάκτησις*: er pickt sie und zwingt sie hineinzugehen.

78,37 (40a 38) „und wenn nicht“. Hier ist Jackson (29) eine evidente Verbesserung gelungen, unter Beibehaltung des *τε* (a 37) und *μή* (a 39) der Hss. Er schreibt *μάλιστά τε . . εἴ τε μή, ἐγγύτατα*, trefflich belegt durch EE 34b 31.

78,39 (40a 39) „sich freuen“. Fritzsche <*τὸ γὰρ χαίρειν*>. Mit-leiden und Mitfreude sind in EE, EN getrennt, in MM durch *ὁμοιοπάθεια*, sympathetische Empfindung, zusammengefaßt (1210b 23). Darüber hat Walzer (120f.) erschöpfend gehandelt. Über den platonischen Ursprung dieses Begriffs Band 8, 450; 82, 7.

79,2 (40b 2) „Gleicher Rang“. Das Sprichwort auch in EN VIII 7, 1157b 36. 10, 1159b 2; IX 8, 1168b 8. Platon nennt es einen „alten Spruch“, Leges 757a 5. Bei Diogenes Laertius ist der Erfinder, auch des *κοινὰ τὰ φίλων*, Pythagoras (VIII 10; Quelle: Timaios der Historiker). – „Ein Herz“. Wieder beschert uns die Überlieferung ein Monstrum wie 36a 35 u. a.: *μὴ μίαν φιλίαν εἶναι*. So noch bei Bekker, trotz dem *ψυχήν* des Casaubonus (Bonitz 70). Leider hat Jackson, der doch gerade für solche

Dinge ein Auge hatte, nicht gesehen, daß *μή* Dittographie von *μί-αν* ist; vielmehr bemüht er sich gewaltsam, das Sinnlose zu halten: *κἂν εἰ μὴ μίαν ψυχήν* = even if we do not allow the exaggeration *μία ψυχή*. Und dann beschädigt er noch das Sprichwort. indem er *τοῖς . . φίλοις* schreibt: the friends are not one soul: they have one soul.

79,7 (40b 6) „zuliebe". Der Satz ist nicht so schlecht überliefert wie es nach den vorgeschlagenen Änderungsversuchen aussehen könnte: *οὐδὲ χάριτος. οὐδὲ λέγει ὅτι ἐποίησεν ἢ εἷς. δοκεῖ γὰρ φιλεῖν βούλεται . . ἀλλ' οὐ φιλεῖν.* Auf Bonitzens (71) Versuch, den Susemihl übernimmt, gehe ich nicht ein, weil er durch Jackson (31—32) widerlegt ist. Nun zu J. selbst: *χάριτος* ist sinnlos, aber Jacksons *χάρι‹ν›τοσοῦδε*, glänzend in der Buchstabenverwertung, ist untragbar, weil hier die Quantität nichts zu suchen hat und seine Übersetzung „or speaks good of himself for a certain consideration" das Unmögliche nur zudeckt. Hier hat Apelt (733) erfreulicherweise einmal das Richtige getroffen: *χάριν τινός*, wo die Wortfolge gesichert ist z. B. durch Pol. 1338a 13 (*χάριν ἄλλων*; Kühner-Gerth 1, 461 A.). Aber im folgenden hat J. nach geringer Änderung (*δοκεῖν* statt *δοκεῖ*) mit Recht einfach die Überlieferung (s. o.) wieder eingeführt, die auf das aischyleische *οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει* (Septem 592; Top. 118a 4) weist. Nur seine Interpunktion scheint mir unerlaubt, da er die Hauptsache, nämlich *οὕτω γὰρ ἔχει ὁ εἷς* bis *αὑτῷ* (b 11) zur Parenthese macht, worauf dann *πάντα δή* (statt *δέ* der Hss) den Abschluß bilden soll.

Indem also Ar. einen Beweis versucht, daß das erste *φιλικόν* auf das Verhältnis zu sich selbst übertragbar ist, argumentiert er: so wenig der echte Freund (A) in der Außenwelt sagt: „Ich habe dem B Gutes getan" (zu *ἐποίησεν* b 6 ergänzt man leicht aus der vorigen Zeile *εὖ*) und so dagegen verstieße, daß echte Tat nicht bekannt zu werden braucht (EN 1168b 3), so wenig sagt der Freund (a) der Innenwelt: „Ich habe mir Gutes getan". A und a würden dadurch ja bekunden, daß sie nur auf Schein aus sind. Wie man sieht, sind da A und a bereits als Freunde der ersten Kategorie angesehen, denn *τοῦτον τὸν τρόπον* (b 5) heißt *μὴ δι' αὐτὸν ἀλλ' ἐκείνου ἕνεκα* (a 25). Ganz exakt ist übrigens die Parallelisierung nicht. Denn wohl könnte A ein Freund des Scheins sein, nicht aber a, denn es ist alte griechische Anschauung, daß das nicht pervertierte Individuum von Natur sich selbst die Existenz wünscht und sich selbst Gutes tun will. An den Typus des Selbstquälers darf man hier nicht denken. Also kann nur A, wie es ja in der Wirklichkeit oft vorkommt, sich brüsten, er habe dem B Gutes getan, während es bei a ausgeschlossen ist, daß er sich selbst gegenüber Schein erweckt — außer beim *ἀκρατής*, aber das kommt hier nicht in Frage, da sonst dem wertvollen A ein schlechter a gegenübergestellt wäre.

79,15 (40b 10) „zusammen sterben": *συναποθνήσκειν*. In den Ethiken nur hier. Der Gedanke an das Symposion (179b 4—180a 4) liegt nahe. Welche Teile des Ichs freilich miteinander sterben wollen, ist schwer vorzustellen. Aber offenbar sind die sechs Fr.-Merkmale ja auch nicht gleichen Ranges. Sie sind abgeteilt nach sozusagen philosophischeren und populären. Doch ist die Grenze nicht ganz scharf. Man kann sie ziehen bei dem Haltepunkt a 30 („das widerstreitet") — wogegen spräche, daß der Satz b 8—9 bis *συναλγεῖν* ohne Pause durchläuft — oder bei b 2 („es werden auch Dinge gesagt wie . . ."). In der Wiederholung ist die Grenze deutlich in b 9 bei *μία δὴ ψυχή* („und schließlich jener bekannte Spruch") und da geht es dann auch schon nicht mehr ganz genau zu und das gemeinsame Sterben schiebt sich ein. Auch später werden nur 1—4 behandelt (44a 20—25). Daß der Begriff „Freundschaft" bei uns von

Gefühlstönen umspielt ist und bei den Griechen nicht, was besonders in der Soziologie von EN herauskommt, ist bekannt. Aber auch die Griechen haben das „Gefühl" gekannt und Ausdruck davon sind jene populären Formulierungen und die Verehrung der berühmten Freundespaare. Letztere haben in der mythenfreien Welt des Ar. keinen Platz, aber die ersteren wollte er nicht missen und so hat er sie anhangweise aufgenommen. Man braucht nur zu versuchen, das Populäre mit dem systematisch ernstzunehmenden *ἄλλον τρόπον φιλεῖ* einzuleiten.

79,17 (40b 11) „mit einem Gleichrangigen": *ἴσως*. Ganz unwahrscheinlich ist die Bedeutung „vielleicht" oder „und gewiß doch". Rackhams *οὕτως* hat die Paläographie gegen sich. *ἴσως* sc. *τοῖς εἰρημένοις* ist nach dem zusammenfassenden *οὕτω γὰρ ἔχει* tautologisch. Mein Vorschlag: das letzte *φιλικόν* habe ich, als Spruchweisheit, im Übersetzungstext unter (6) zusammengenommen (40b 2—3), obwohl es die Sätze 6 a und 6b enthält. 6b ist wiederholt (40b 9), 6a nicht. So beziehe ich *ἴσως* auf 6a, gestützt auf 42a 19. 40 und EN 1157b 34—36.

79,22 (40b 15) „Gegenstand des Strebens": *ὀρεκτός*. Was Spengels *αὐτοῦ* (statt -*ῷ*) soll, ist unerfindlich. Aber noch weniger, warum Jackson (33) diesen großartigen Gedanken „unintelligible" nennt. Bereits aus dem Eingang der Fr.-Abhandlung (35b 25), wo Ar. das *ὀρεκτόν*, auf Buch II zurückgreifend, einführt, wissen wir, daß *ὀρεκτόν* = *ἀγαθόν* ist und dasselbe wäre in De anima 433a 28 zu lesen. *ὀρεκτόν* drückt nur den Bewegungsaspekt an *ἀγαθόν* aus und darum fährt Ar. sogleich fort *τοιοῦτος ὁ ἀγαθός*. „Indem der Gute zum Freund wird, wird er zum *ἀγαθόν* für seinen Freund" (EN 1157b 34). Ins Innere übertragen: jeder rechte Mensch hat einen Wert in sich (vgl. 37a 16), der auf andere innerseelische Gegebenheiten anziehend, bewegend einwirkt, so daß Befreundung mit sich selbst statthaben kann. Hier ist also geradewegs ausgesprochen, daß der Mensch ein einheitliches Zentrum hat und der Schlechte wird gegenübergestellt, weil er keines hat, sondern innerlich zerrissen ist. So ist wohl über Jacksons *οὐκ ἐχθρός* aus *ὀρεκτός* (a 15. 20) nichts weiter mehr zu sagen.

79,25 (40b 17) „zerfahren": *ἔμπληκτος*: mire quam conspirat cum Platonis Lyside (214d 1), Fritzsche. Vgl. 39b 12—14. Übrigens ist auch die Ungleichheit der Schlechten schon ein *λεγόμενον*, Lys. 214c 7.

79,27 (40b 19) „sich gleich": *ὅμοιος*. Hss *ὅμοιοι*. Bei aller Freiheit im Wechsel vom Sg. zum Pl. — hier ist er unmittelbar vor *εἷς* unmöglich. Daher Bekkers *ὅμοιος*. Wie dagegen Fritzsches, von Susemihl akzeptiertes, obskures intransitives *ὁμοιοῖ* (so wie itr. *δηλοῖ*?) aufkommen soll, ist nicht zu sehen.

79,30 (40b 20) „Natur". Der Satz meint dasselbe wie 37a 16 und der folgende bedeutet nicht „the bad man is unnatural" (Solomon), sondern *τοιοῦτος* ist zu ergänzen; also wenn ein Schlechter *εἷς* oder *ὅμοιος* usw. wäre, so wäre das gegen die Natur.

79,32 (40b 21) „Vorwürfe". *λοιδορεῖται*. Obwohl in den Ethiken oft genug vom Vorwürfe-machen die Rede ist, gebraucht Ar. niemals das Medium dieses gängigen, auch von Platon oft benutzten Verbums — außer hier. Das Aktiv nur ein einzigesmal EN 1128a 31. Auch *ὀνειδίζειν* nicht — mit Ausnahme von EE 1239a 7 und EN VII 12, 1152b 21. Beide Verba zusammen Plato, Phaedr. 257d 2.

79,34 (40b 23) „der Reuebeflissene": *ὁ μεταμελητικός*. Nur hier und EN VII 9, 1150b 30: der Unbeherrschte ist immer *μεταμελητικός*. Alle Beispiele verdeutlichen den Begriff *εἷς*. Das wiederum (s. o. zu 40b 2) sinnlos verderbte *μεταληπτικός* der Hss hat Casaubonus bereinigt (Bonitz 71).

79,35 (40b 24) „Und überhaupt . . ." Ich bespreche das folgende zusammen, bis zum 1. *ἀγαθός* (b 28). Die Pronomina in b 27. 28 hat Fritzsche in Ordnung gebracht. Man muß von b 20 ausgehen: der Gute ist von Natur Einer usw., der Schlechte ist gegen die Natur Einer usw. Für den Zustand des Schlechten gibt Ar. drei Beispiele, die aus der Erfahrung stammen, worauf er sie theoretisch zu erklären versucht. Der Schlechte hat zwei Seelen in der Brust, sein eines Ich schilt das andere. Das wäre nicht möglich, wenn nicht das scheltende Ich (*τὸ λοιδορούμενον, τὸ ἐγκαλοῦν*) in gewissem Sinne gut wäre. Das Koriskos-Beispiel (s. o. zu 20a 19 und vgl. Soph. Elenchi 17, bes. 175b 15—27) illustriert diese Teilung. Die leicht ironische Einführung kommt daher, daß Ar. ja an der platonischen Grundlage der Zweischichtigkeit Zweifel hat (40a 13. 20—21). In jedem Schlechten ist ein „Koriskos" ohne Zusatz und einer *κατὰ πρόσθεσιν*. „Denn es ist klar", heißt es zur Begründung des letzteren weiter, daß ein Teil von ihnen *σπουδαῖον* ist. Statt „Teil" aber sagt Ar. *τὸ αὐτὸ ποσόν* „dieselbe Quantität". Dafür können wir sagen: die Hälfte. Also die Hälfte ist schlecht, die andere gut. Das stimmt genau zu der Lehre vom *ἀκρατής* in EN VII 11, 1152a 18: dieser ist nicht *παμπόνηρος* (Platon) sondern *ἡμιπόνηρος*, „denn seine *προαίρεσις* ist gut." So wie in EE, nämlich quantitativ, hat sich Ar. nirgends mehr ausgedrückt (Solomon setzt die crux) und man sieht, das ist zum guten Teil ironisch. Daher möchte ich das in M^b auftauchende *που* nach *ποσόν* ernstnehmen, weil es die Mechanik des half and half mildert; ich stelle es aber vor *ποσόν*, wo es durch Haplographie leichter ausgefallen sein kann: *τὸ αὐτό που ποσόν*. Beweis dafür, daß die eine Hälfte gut ist: wenn das gute Quantum dem anderen schlechtes Handeln vorwirft (*αὑτοῖς*), töten sich die Schlechten (*αὑτούς*). Dies ist gedeckt durch EN 1166b 11—13, auch wenn dort das Motiv mehr von außen kommt. Denn wenn der Schlechte sich wegen des Hasses tötet, den er sich zugezogen hat, so muß doch dabei auch Unzufriedenheit mit sich selbst im Spiele sein. Dann schließt Ar. ab mit *ἀλλά* (b 27). Das ist kein selbständiger Satz, sondern nur wenn wir subordinieren, kommt das Richtige heraus. Es ist ein Nachklang zum Selbstmord: „und doch . . ." Sie töten sich selbst, obwohl jeder Mensch naturali quodam instinctu gut zu sich selber zu sein scheint.

80,1 (40b 28) „Es sucht aber . . ." Der Grund, warum Ar. ausdrücklich noch einmal auf die Zweischichtentheorie zurückkommt (*εἴρηται* geht auf 40a 13—21) ist der, daß er die Gleichung: „der schlechthin Gute ist sich auch freund" in der Natur verankern will, ganz entsprechend der Absicht, die ihm bei der Darstellung der „ersten" Fr. geleitet hatte. Er setzt das Motiv von b 20 fort. Daß die Seele zwei Schichten habe, hatte er gesagt; daß deren Freundschaft „von Natur" sei, ist jetzt neu und nur in EE ausdrücklich. So kann er jetzt nur sprechen, weil er die Theorie jetzt ernst nimmt. Das darf uns nicht wundern: er lehnt ja die Teilung nicht ab, auch in MM, EN nicht, sondern gibt ihr in EE Analogiecharakter. Aber Analogien sind für Ar. nichts grundsätzlich Dubioses. Und als er über die „Symphonie" der beiden Teile den tiefgreifenden Abschnitt MM 1206a 9—29 schrieb, hatte er zwar nicht ausdrücklich von der „Natur" gesprochen, aber sein Zurückgehen auf die ursprünglichsten *ὁρμαί* besagt sachlich dasselbe. Weil er jetzt den Naturcharakter des innerseelischen Dua-

lismus nachweist, kommt ihm, wie immer in EE, der Gedanke, daß es dann bei Naturwesen wie dem kleinen Kind und dem Tier auch so sein müsse; daß auch da naturhafte Befreundung mit sich vorhanden sein müsse. Indes muß er die Grenze ziehen: *φιλαυτία* ist kein *κοινόν* für die gesamte Welt des Lebendigen, denn in der außermenschlichen fehlt die Grundvoraussetzung, daß zur Fr., zur äußeren und zur inneren Zwei gehören, daß also die seelischen Grundkräfte auseinandergetreten sein müssen. Ein solches Auseinandertreten läßt sich aber bei Tieren nicht beobachten und bei Kindern erst mit vorrückendem Lebensalter.

80,6 (40b 32) „Pferd". Pferd und Mensch werden in allen drei Ethiken, auch in der Topik, mehr als einmal gegenübergestellt und schon im Anfangsteil von EE haben wir gehört, daß es von der Erreichung des Glücks ausgeschlossen sei (17a 26 = EN 1099b 32; Band 8, 407; 67, 6). — Der Text ist korrupt. Man braucht Apelts (734) Versuch, ohne Spengels *οὐ* vor *οἷον* und ohne Ansatz einer Lücke auszukommen, nur zu zitieren um die Unmöglichkeit einzusehen. „Bei den andern Tieren ist das Verhältnis so, wie das Pferd sich zu sich selbst verhält, mithin nicht ein Verhältnis der Fr.". Da vom Pferd etwas ausgesagt wird unter Benützung des in diesem Kap. gebrauchten Terminus technicus *αὐτὸς αὐτῷ*, kann das Ausgesagte nichts Realistisches sein. Daher hat Rieckhers *οὐκ ὀρεκτός* größte Wahrscheinlichkeit für sich, aber auch an *οὐκ ἀγαθός* ist zu denken.

80,8 (40b 34) „Einsicht". *ὁ παῖς* Hss. Das ist die bisher schwerste Verschreibung, denn bei den früheren Fällen, z. B. *φειδωλός*: *φιλῳδός* waren doch noch Reste des Ursprünglichen zu erkennen. Und auch über das *φιλίαν*: *ψυχήν* (40b 3) geht diese paläographisch auf keine Weise zu verstehende Lesart hinaus. Daß *νοῦς* (Fritzsche) sachlich das Richtige trifft, ist klar, außer man traut Ar. die Ellipse zu „das Kind (mit seinem heranwachsenden Verstand) gerät erst dann in Zwiespalt" — wobei *παῖς* auch noch überflüssig wäre, weil aus der Zeile vorher *τὰ παιδία* ohnehin Subjekt wäre. Aber gegen das von Susemihl aus Fritzsche genommene *νοῦς* spricht, daß dieses Wort uns seit 17b 30 (ganz anderer Zusammenhang) nicht mehr begegnet war, obwohl es an Anlaß nicht fehlte. Aber 24b 29 + 30 stehen sich gerade *λόγος* und *ἐπιθυμία* gegenüber, 24a 30 steht in gleichem Zusammenhang *λογισμός*. Fritzsche hat auch *λόγος* zur Wahl gestellt. Aber die Paläographie! Ich sehe nur zwei Möglichkeiten, die ich admodum dubitanter vortrage. 1) *ΟΛΟΓΟΣ* war die ursprüngliche Lesart, verschrieben zu *ὅλος*, dies ersetzt durch *πᾶς* und daraus *παῖς*. 2) Ursprünglich *πᾶς νοῦς* (EN 1169a 17), *νοῦς* fiel aus, *πᾶς* zu *παῖς*.

80,9 (40b 35) „Verwandtschaft". Ein letztes Argument zum Natur-Charakter der Fr. mit sich selbst. Zugleich wird damit auch der Unterschied zur Fr. in der Außenwelt betont, denn die privaten Rechtsverhältnisse mit unseren Freunden zu lösen steht sehr wohl in unserer Macht (35a 2).

80,15 (40b 39) „aus dem Dargelegten": 34b 20. 36a 18. 36b 2–37b 9. 38a 30. 39b 3. 40a 5. 22. 40b 17.

Kapitel 7

80,17 (41a 1) „Eintracht, Wohlwollen": *ὁμόνοια, εὔνοια*. Auch dieses Kap. ist wieder streng abgegrenzt durch Ankündigung und Rekapitulation. — 1) Das Wohl-

wollen (41 a 1–14). Die Darstellung von MM und EE ist genau gleich lang, die in EN doppelt so lang. Über die Dispositionsstelle Band 8, 460–461. EE unterscheidet sich von den anderen Ethiken allein durch die größere Systematik; denn sie allein stellt die Beziehung zu den drei Hauptarten der Fr. ausdrücklich her, um dann das Vorkommen des Wohlwollens innerhalb der Nutz- und Lust-Fr. zu verneinen. Sie allein zieht daraus den Schluß (ὥστε), daß es also nur in den Bereich der „ersten" Fr. gehört. Dieses letztere wiederum tritt in MM 1212 a 9 immerhin noch deutlicher hervor als in EN, denn wenn Ar. dort sagt, daß sich das W. entwickle auf Grund einer gewissen Werthaftigkeit, so wie es bei uns spontan gegenüber Sportkämpfern entsteht, so ist da der „Tugend"-Begriff ein viel weiterer, keineswegs auf den *σπουδαῖος* beschränkt. EE und MM gehen auch darin zusammen, daß nur sie das W. zu *ἄψυχα* eliminieren, ferner in der anstatt „erster" Fr. gebrauchten Terminologie (s. u. zu 41 a 10). Parallelen (zu W. und Eintracht). EE 1241 a 1–34: MM 1211 b 39–12 a 27: EN 1166 b 30–67 b 16 (1155 b 32–56 a 5). Erläuterungen: Band 8, 462–465. Zum Text: Bonitz[1] 1844, 71–72; Apelt[1] 1894, 734–735; Jackson[2] 1900, 33–35.

80,19 (41 a 2) „Bedingung". Der Begriff *οὐκ ἄνευ* hier nur in EE; s. o. zu 14 b 13. Die nachlässige Formulierung könnte besagen, daß W. und Eintracht zusammenfallen. Aber das folgende schließt jeden Zweifel aus und man braucht nicht das Zeugnis e silentio der anderen Ethiken, wo von einer Identität der beiden keine Rede ist.

80,25 (41 a 7) „wie die Fr.". Daß Lücke anzunehmen und *καὶ ἡ φιλία* (Bonitz) oder nur, was ich vorziehe, *ἡ φιλία* (Fritzsche) einzusetzen ist, steht seit der Beweisführung von Bonitz (71) fest. Es ist falsch auch noch *κατ'ἀρετήν* beizufügen, weil damit die Kraft des Schlusses (*ὥστε* a 9) gemindert wird. So auch Jackson (33). Aber dessen Reflexionen, die gegen das unverdächtige *ὥσπερ* gerichtet sind und zudem, auf Grund unrichtiger Bewertung von EN 1167 a 14 zu der phantastischen Konjektur *ὡς παρ' ἴσα* (where the parties are equal) führen, sind gewiß verfehlt. Weiterhin ist Jacksons Urteil, daß *εὔνοια* (a 8) vor *εὐνοϊζομένου* „a superfluity" sei, subjektiv. Aber darüber ließe sich allenfalls streiten. Wenn er aber zu letzterem Genitiv eine Präposition verlangt und aus *εὔνοια ἕνεκα* macht, weil er also *εὔνοια* mit objektivem Genitiv nicht für möglich hält, so steht dagegen das eindeutige Zeugnis z. B. im Gorgias (485 a 2 *εὐνοίᾳ τῇ ἑαυτοῦ*, was so viel wie Selbstliebe ist) und Polit. 262 c 3 (*εὐνοίᾳ τῆς σῆς φύσεως*). Es mag übrigens sein, daß gerade die Häufung von *εὔνοια* hier den Ar. veranlaßte das singuläre Medium = *εὐνοεῖν* zu wagen, das offenbar später von keinem Griechen mehr übernommen worden ist. Dagegen hat Jackson mit Recht im folgenden Konditionalsatz, wo *εἰ δή* und *εἰ δέ* überliefert ist, sich wie Bonitz für letzteres entschieden (ebenso für *ἦν* und *φιλίᾳ*). Denn wer mit P^b *εἰ δή* liest, erkennt nicht, daß Ar. nach Aufzählung der drei Hauptarten der Fr. zuerst die Nutz-Fr. und jetzt die Lust-Fr. eliminiert, so daß nur die „erste" Fr. übrigbleibt. *εἰ δή* würde einen verfrühten Schluß ziehen.

80,30 (41 a 10) „der ethischen Fr.". So habe ich kurzerhand *ἠθικὴ φιλία* wiedergegeben (34 b 28). Gemeint ist *φιλία κατ' ἀρετήν*. Vergleichbar nur MM 1212 a 9 *ἔστιν δ' ἡ εὔνοια τοῦ ἤθους ἢ πρὸς τὸ ἦθος*, „denn", fährt Ar. fort, „von niemandem sagt man, er sei dem Wein wohlwollend oder sonst einem unbeseelten Objekt, das gut oder angenehm ist; sondern wenn jemand *τὸ ἦθος σπουδαῖος* ist, richtet sich das Wohlwollen auf ihn". Der Terminus von EE begegnet in dieser noch öfter, z. B. 42 b 32 = EN

1162b 23. Gleichwertig ἡ τῶν ἠθῶν φιλία (EN 1164a 12), beidemale in anderem Zusammenhang.

80,38 (41a 15) „die Eintracht". — 2) Die ὁμόνοια (41a 15—34). Über Gemeinsamkeiten mit MM, Unterschied zu EN siehe Band 8, 464; 85, 12. Nachzutragen ist folgendes: alle drei Ethiken lehren, daß es auch unechte Eintracht gibt. Letztere ist in EE und EN die der Schlechten, in MM die theoretische, also nicht zum Handeln führende Übereinstimmung in Dingen der Naturphilosophie (Reflex in EN 1167a 25), aber nur MM und EE unterscheiden systematisch 1) eigentliche 2) uneigentliche Eintracht (MM κυρίως λεγομένη, EE πρώτη). Allein steht EE hierbei in der Terminologie (πρώτη), die zeigt, daß nur in EE der systematische Zusammenhang mit der „ersten" Fr. festgehalten wird. In der Akademie ist die Lehre vertreten worden, daß die Eintracht die ὄντως καὶ ἀληθῶς φιλία sei (Kleitophon 409e 3, Walzer 204). Und schließlich argumentiert nur EE nocheinmal mit der Theorie von den zwei Seelenschichten: Übereinstimmung von logikon und alogon.

Zum Text. Schon Fritzsche hat versucht ohne Annahme einer Lücke auszukommen, was Susemihl mit Recht ablehnt. „Wohlwollen ist nicht Fr., denn die Freunde sind einträchtig" — das ist in der Tat abstrus. Und doch hat Jackson erneut die Lücke bestritten und Solomon, Rackham machen nicht einmal mehr eine Anmerkung, daß hier etwas korrupt sein könnte. An Jacksons Reflexion ist nur richtig, daß in EE, im Gegensatz zu MM, EN, Wohlwollen und Eintracht zusammen eingeführt sind und zusammen verabschiedet werden, so daß die Vermutung erlaubt wäre, Ar. habe für die letztere keine markierende Eingangsfloskel gebraucht, die nach MM etwa gelautet hat φιλίᾳ δὲ ἐγγὺς ἡ ὁμόνοια. Aber wenn man dies annimmt, dann muß der überlieferte Anfang (δοκοῦσι γάρ) einwandfrei zu verstehen sein. Aber eben da setzt Jackson falsche Akzente: „denn, während W. auch einseitig sein kann [davon steht aber weder in EE noch in EN das geringste, sondern nur in MM, worauf sich J. denn auch beruft], schließt Fr. Eintracht in sich und Eintracht schließt Fr. ein. So daß, wenn Fr. sein soll, vorhanden sein muß nicht nur W., sondern auch Eintracht". Aber im Überlieferten ist keine Spur eines Aufbaus auf der Basis von „nicht nur-sondern auch". So ergänze ich also nach MM, dem Sinne nach.

81,3 (41a 18) „noch". Da für Ar. nicht ohne weiteres die „Gesetze" des Attischen gelten, fasse ich οὐ (a 16) als οὔτε und ändere also an οὔτε (a 18) nichts.

81,3 (41a 18) „im Denken". Der Text bis a 20 (κατά) ist korrupt. In der folgenden Interpretation ist implicite die Polemik gegen die bisherigen Versuche enthalten. Man muß sich zuerst klar werden über die hier gebrauchten tragenden Begriffe und dann aus der Fortsetzung feststellen, was in dem zerstörten Text gestanden haben muß. Ar. greift auf die Lehre von ἑκούσιον und προαίρεσις in Buch II zurück (23a 23 bis 27. 24a 5—8. 25b 1). Das dort Entwickelte ist für unsere Zwecke günstiger formuliert in De motu an. 700b 22 (s. o. zu 23a 27): βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις, ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως. Das bedeutet, daß Ar., wenn es gerade nicht auf exakte Herausarbeitung der Begriffe προαίρεσις und ὄρεξις ankommt, für προαίρεσις auch διάνοια sagen kann, da das Wesentliche bei der „Entscheidung" ein Denkprozeß ist; und er kann für ὄρεξις ἐπιθυμία setzen, d. h. statt des übergreifenden Terminus einen unter ihm subsumierten (23a 26—27). Eben dies tut Ar. hier. Und der Grund ist noch zu sehen: weil er am ἀκρατής exemplifiziert, und da spricht man von ἐπιθυμία. Eintracht ist also nicht gegeben, wenn die Partner a) nur

im Denkprozeß, b) nur im Strebeprozeß übereinstimmen. Sondern in beiden müssen sie übereinstimmen. Da dies im folgenden nicht nur einmal, sondern dreimal gesagt wird, ist ein Zweifel unmöglich: *ταὐτὰ προαιρούμενοι* = *διανοούμενοι* (s. o.) *καὶ ἐπιθυμοῦντες* (a 20. 22. 26—27). Wenn sie nur im Denkprozeß übereinstimmen, kommt es nicht zum Handeln, einträchtig sein aber heißt einträchtig handeln (a 17). Wenn sie nur im Strebeprozeß einig sind, kommt es zu Gegensätzlichkeiten. Eintracht kommt also, wie der Tugendakt, zustande durch das Zusammen von Überlegung und ungestörter *ὄρεξις* (vgl. EN VII 5, 1147a 31—b 3). Daraus ergibt sich, daß in a 20 unmöglich eine Negation stehen kann. Mit der Möglichkeit nun, daß die Partner im Denkprozeß übers Kreuz kommen, braucht Ar. nach den Voraussetzungen seiner Lehre nicht zu rechnen, da *διάνοια* grundsätzlich auf das Gute geht. Daß sie im isoliert betrachteten, also nicht durch *διανοεῖσθαι* gesteuerten Strebeprozeß uneins werden, muß Ar. beweisen. Das geschieht in dem korrupten *κινοῦν*-Satz (a 19). Es ist überliefert *ἔστι γὰρ τἀναντία τὸ κινοῦν ἐπιθυμεῖν*. Dies kann man nicht, mit Apelt (735), der hier im Ganzen nicht schlecht argumentiert, übersetzen „denn es kommt vor, daß das, was uns zum Handeln treibt, Entgegengesetztes erstrebt“, denn *κινεῖν* mit Infinitiv kenne ich nicht und *ἐπιθυμεῖν* mit Akkusativ auch nicht, da das *δ ἐπεθύμει* des platon. Symposions (192e 7) keine Gegeninstanz (192d 6—8) und nicht ohne Verdacht ist. Jackson aber (*τὸ κινοῦν <κινεῖν καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν> ἐπιθυμεῖν*) und Solomon (*τὸ κινοῦν* = *νοεῖν τὸ*) verstoßen gegen die Paläographie. Gestützt auf EN VII 5, 1147a 35 (*κινεῖν γὰρ ἕκαστον δύναται τῶν μορίων*, sc. *ἡ ἐπιθυμία*) lese ich *ἔστι γὰρ τἀναντία [τό]κινεῖν <τὸ> ἐπιθυμοῦν*. Dann kommt das Beispiel des Unbeherrschten *ὥσπερ ἐν τῷ ἀκρατεῖ διαφωνεῖ τουτοουδει*. Da hier, wie oben gesagt, ein Gegensatz unter allen Umständen erforderlich ist, lese ich *τοῦτο. [ου] δεῖ <δὲ> κατά*. Für Apelts folgendes *οὖν* ist kein Platz, ebensowenig für Solomons *οὐδ' εἰ*, nach einer Korrektur in P^b. Jacksons Umkrempelung der ganzen Syntax bis a 23, basierend auf *ἐπειδή* für *ἐπὶ δέ* (a 21), ergibt folgenden Widersinn: Eintracht ist auch nicht (*οὐδέ*) bloße Übereinstimmung in Entscheidung und Begehren, weil Eintracht eine Eigenschaft der Guten ist. – Es versteht sich, daß in a 22 *οἱ δέ*, nicht *οἵ γε* zu lesen ist und *ταὐτά*, wo *ταῦτα* bei Susemihl wohl nur Druckfehler ist.

81,12 (41a 24) „von Natur“. Also nicht nur durch den Terminus *πρώτη* hält Ar. die Verbindung mit der Konzeption der „ersten“ Fr. aufrecht, sondern auch durch die Proklamierung der Eintracht als Naturgegebenheit (37a 16).

81,20 (41a 31) „des Herrschens“. Nur MM und EE beschließen das Kapitel, indem sie der Eintracht dieses spezielle Ziel geben, das den Übergang zur Feststellung in EE gibt, die Eintracht sei „politische“ Fr. Da sie im eigentlichen Sinne nur bei den Guten vorkommt, findet sie Verwirklichung nur im Idealstaat. Über die verschiedene Behandlung des *ἄρχειν*-Themas in MM siehe Band 8, 464; 85, 12.

Kapitel 8

81,25 (41a 35) „Aporie ...“ Der aktive Charakter der Fr., illustriert an dem Verhältnis des Wohltäters zum Empfänger. Auch dieses Kapitel ist, nur in EE, deutlich ein- und ausgeleitet. Vergleich mit den anderen Ethiken: 1) Alle drei arbeiten mit dem Energeia-Begriff, aber nur in EE ist die Stellung des Kap. an dieser Stelle organisch,

weil der Energeia-Charakter der Fr. zur Grundanschauung gehört und Ar. ihn von immer neuen Seiten her zur Geltung bringt. 2) Gegenüber der Fülle von EN rücken MM und EE durch ihre knappe, einheitliche Grundsubstanz eng zusammen. EE ist diesmal etwas kürzer als MM (17:22 Zeilen), weil letztere mehr über das Verhältnis von ἔργον und ἐνέργεια, im Stile des Eingangs von EN I, sagt. 3) Die Dispositionsstelle ist bei EE und EN dieselbe (nach Wohlwollen und Eintracht), in MM vor dem Wohlwollen. 4) EE und MM haben das Beispiel der Vaterliebe gemeinsam, EE und EN das der Mutterliebe. Obwohl dies unter den Oberbegriff der Blutsverwandtschaft fällt, geht nur MM von der Verwandten-Fr. aus. 5) Alle drei Ethiken gehen damit auf die Natur zurück, doch nur EE und EN sagen ausdrücklich φυσικόν, wobei in EN nichts zu spüren ist von einem Zusammenhang mit dem Natur-Charakter der Fr. der Guten. 6) Nur EE läßt erkennen, daß von der Natur in systematischer Weise die Rede ist, denn nur sie führt wie früher den gesamten Naturbereich vor, Mensch und Tier. Parallelen. EE 1241a 35–b 11: MM 1211b 18–39: EN 1167b 17–68a 27. – Erläuterungen: Band 8, 459–461.

81,28 (41a 38) „wegen des Nutzens". Dieses Argument wird rasch weggeschoben, denn es gibt die Meinung der Vielen wieder (MM 1211b 22; EN 1167b 19) und ist gewiß schon in der Sophistenzeit diskutiert worden. Am schönsten hat es Thukydides stilisiert (II 40, 4): „Nicht indem wir Wohltaten empfangen, sondern indem wir sie erweisen, erwerben wir uns die Freunde: sicherer steht wer die Gunst als eine Verpflichtung dem erwies der sie empfing, zu wohlwollender Bewahrung. Der Schuldner aber pflegt stumpfer zu sein, denn er weiß wohl, daß er nicht in freier Gunst die wertvolle Leistung des anderen abzahlen wird" (nach O. Regenbogen 1949). – Der Begriff des Nutzens ist wieder mit dem nur in EE üblichen Doppelausdruck gegeben (36a 8. 13; 38a 38). Ist das καί epexegetisch? Aber auch dann wirkt es noch tautologisch. So möchte ich mich an die in EN 1167b 32–33 ausgedrückte zeitliche Gliederung halten. – In a 39 ist das ὠφελεῖται der Hss statt des evidenten ὀφείλεται wieder ein Fehlertypus wie φειδωλός – φιλῳδός.

81,31 (41a 40) „wählenswerter". Dieser Satz stimmt ganz überein mit der Energeia-Fundierung der Fr. in EE 37a 30–36; 41b 7 und mit 19a 9–20; 28a 13. Aber man meint zunächst, er widerspreche der im Anfang von EN I 1 niedergelegten Lehre, wonach da, wo es über die πράξεις hinaus noch ein Telos gibt, das Ergon von Natur wertvoller sei als die Energeia. Burnet bemerkt dazu mit Recht, daß βελτίω πέφυκε = φύσει αἱρετώτερα sei. Danach könnte also nicht die Energeia wählenswerter oder gar das ἄριστον sein (41b 7). Aber Ar. klärt sofort. Er hätte die größere Zuneigung des Wohltäters A ohne weiteres mit seinem früheren Satz begründen können, daß φιλεῖν = ἐνεργεῖν, d. h. lustvoll sei. Aber jetzt sind A und B im Spiel, B ist das aus der Initiative von A hervorgegangene „Werk". Damit aber tritt EN I 1 in Kraft: Fr. ist nicht ἐνεργεῖν ohne weiteres Ziel, sondern da ist immer ein B, über die Energeia des A hinaus gibt es ein ἔργον. Und wo es ein solches gibt, da ist es „wählenswerter." Also sind beide αἱρετώτερα: 1) die Energeia des A isoliert betrachtet, und 2) indem man A und B zusammen betrachtet, auch das Werk des A, in dem die Energeia des A gleichsam aufbewahrt ist.

81,36 (41b 5) „die der Mütter". Dies als Interpolation zu tilgen (Rackham und schon Bekker) ist Willkür. Von anderem abgesehen möchte ich behaupten, daß der Gebrauch von οὗτοι, sc. παῖδες, in derselben Zeile nach τέκνα selbst in EE unmöglich

wäre, wenn nicht etwas mehr zwischen *τέκνα* und dem Pronomen gestanden hätte als was nach der Athetese übrig bliebe. — Von der größeren Liebe der Mutter hat schon Euripides gesprochen (Scholion zu Odyssee 4, 387 und 1, 215): *ἀεὶ δὲ μήτηρ φιλότεκνος μᾶλλον πατρός· ἡ μὲν γὰρ αὑτῆς οἶδεν ὄντ', ὁ δ' οἴεται*. Darauf wird sich Ar. in EN 1168 a 26 beziehen (*καὶ μᾶλλον ἴσασι ὅτι αὑτῶν*); während aber Ar. dort auch noch das biologische Argument von den Geburtsbeschwerden bringt, verzichtet er in EE, konsequent nur auf die Natur schauend, auf den mehr menandrisch klingenden Euripides.

Kapitel 9

82,6 (41 b 12) „das Recht ..." Hier beginnt das umfangreiche Thema Freundschaft und Recht (Kap. 9—11), nicht mehr wie bisher, durch Einleitungs- und Abschlußformel markiert. Wieweit noch Zusammenhang mit dem Hauptthema der „ersten" Fr. besteht, wird von Fall zu Fall zu prüfen sein. Was die entsprechenden Partien der anderen Ethiken betrifft, so sind die äußeren Tatsachen leicht zu beobachten, weniger leicht zu deuten. In MM sind erst Rudimente des Themas vorhanden, die beiden durch die Fr. zu sich selbst getrennten Abschnitte 1211 a 6—15; 1211 b 4—17, deren Existenz, auf der Basis von Spengel, als aus EE excerpiert oder aus EE + EN, so unmöglich zu erklären ist, daß schon von hier aus die Spengelsche Chronologie ad absurdum zu führen gewesen wäre. Wohl aber sind sie als erste Spur des Themas begreifbar, das in EE zum erstenmal Gewicht bekam (VII 9—11) und in der Soziologie von EN den umfassendsten Ausdruck fand (VIII 11—IX 3). Doch darf dieser außerordentliche Umfang der letzten Redaktion nicht zu der Meinung verführen, daß in ihr für Ar. der Zusammenhang zwischen Fr. und Recht noch bewußter thematisiert worden wäre als in EE. Denn das Prooemium EN VIII 1 geht ganz vom Privaten aus, von der Notwendigkeit der Fr. in den verschiedenen Lebenssphären und von der Verwurzelung in der Natur. Dann erst heißt es: „die Erfahrung lehrt auch, daß die Fr. die Polisgemeinden zusammenhält" (1155 a 22). Da spricht also nicht mehr der Systematiker, wie in der auffallenden Akzentsetzung der Einleitung von EE (34 b 18—35 a 3). Und in den kurzen folgenden Aperçus hebt natürlich Ar. die Bindung von Fr. und Recht nicht auf — das wäre unvorstellbar, und gerade in EN hat er der Fr.-Casuistik den breitesten Raum gewährt —, aber wie in einer Vision spricht er den alles Juristische überhöhenden Satz aus: „Sind die Bürger einander freund, so ist kein Rechtsschutz nötig; sind sie aber gerecht, so wird dadurch die Fr. nicht entbehrlich und der höchste Grad gerechten Wesens trägt die sichtbaren Merkmale der Freundschaft" (1155 a 26).

Was die Disposition betrifft, so ist für MM (s. o.) keine Vergleichsmöglichkeit. EE und EN aber divergieren so, daß man an Zufall gewiß nicht denken kann. Indem nämlich Ar., wie wir schon sahen, in EN die Fr. mit sich selbst an einen späteren Platz rückt (IX 4), nachdem die ganze Casuistik erledigt ist, scheint er einen Aufbau intendiert zu haben — auch wenn er ihn nicht durch headlines aufdrängt — von der äußerlich-juristischen Struktur der Fr. zur Innerlichkeit, und indem er danach erst (IX 9) die Frage stellt, ob zur Eudämonie Freunde nötig seien, neigt sich die Linienführung bereits zur Eudämonie des X. Buches; vgl. X 6, 1176 a 30 und Band 6, 544; 200, 8 u. 10. 551. 589; 230, 5. Davon ist in dem EN IX 9 entsprechenden Kap. von

EE (VII 12) nichts zu sehen und dies ist ein Zeichen mehr, daß EE ebensowenig wie MM in verlorenen Schlußteilen in der Eudämonie gipfelte so wie EN. In EE sind, von EN her gesehen, die Dispositionspunkte vertauscht: es entsprechen sich EE VII 6–8 und der spätere Teil von EN, nämlich IX 4–7; dem Abschnitt EE VII 9–11 aber, dem wir uns jetzt zuwenden, entspricht der frühere Teil von EN, nämlich VIII 11–IX 3.

Parallelen. EE 1241b 12–17: MM 1211a 6–15: EN 1159b 25–60a 8. EE 1241b 17–24: EN VIII 13. EE 1241b 24–26: EN 1160a 8–30. EE 1241b 27–40: EN VIII 12. – Erläuterungen: Arnim[1] 1924, 117–118; Kapp[2] 1927, 29–34; Arnim[3] 1927, 249–253; Walzer 1929, 217. 252–260; Band 8, 454–455, 457; 84, 6. – Zum Text: Bonitz[1] 1844, 72–73; Apelt[1] 1894, 735–737; Jackson[8] 1900, 35–36.

82,9 (41b 14) „jede". Wir haben in EE I–III wiederholt auffallende Berührungen mit der arist. Politik festgestellt. Das vielberufene Ethikzitat in Pol. VII 13, 1332a 8 kann auf EE gehen (s. o. zu 38b 6). Von jetzt ab finden sich Beziehungen zu Pol. naturgemäß in EE und EN. Die Frage nach dem prius soll aber ausgeklammert bleiben. Doch notiere ich im folgenden bei den Politik-Zitaten jeweils die Buchzahl. Vgl. zunächst Pol. III 9, 1281a 8–10; V 9, 1309a 36–39. Der Satz von EE *πᾶσα πολιτεία κοινωνία ἐστίν* – denn so ist er grammatisch zu verstehen – lautet in Pol. II 1, 1260b 40 *ἡ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστι*. An dem Sg. in EE hat Bonitz Anstoß genommen. Aber sowenig Ar. eben gesagt hat, die *πολιτεῖαι* seien *εἴδη* des Rechts und sowenig es in b 16 *κοινωνεῖν* heißt und in b 25 *μόρια* (dagegen EN 1160a 9) und in b 31 *παρεκβάσεις*, war hier darauf aufmerksam zu machen, daß es ja nach der Staatsverfassung viele Gemeinschaften gibt. Jetzt redet Ar. als Systematiker, nicht als Historiker.

82,11 (41b 15) „wie viele": *ὥστε ὅσα εἴδη*. Das ist Bonitzens evidente Verbesserung des sinnlosen *ὅστις ἀεὶ δή* oder *διά* der Hss; in EE wirkt der Satz fast wie ein Zitat von MM 1211a 7 *ὅσαπερ δικαίων εἴδη τοσαῦτα καὶ φιλιῶν*. Vgl. Pol. IV 3, 1290a 11. Die Verschreibung zeigt wieder das Kaliber von 36a 36.

82,12 (41b 16) „grenzt": *σύνορα*, wie EN 1160b 17. *ὅμοροι* EE 32a 25. – „nahe" (b 17): *ἐγγύς*. Vgl. EN V 2, 1129a 27 *σύνεγγυς*. Gemeint ist: die Unterschiede zwischen den Arten der Fr. sind denen zwischen den Arten des Rechts dem Grad nach verwandt.

82,16 (41b 19) „nicht zwei . . ." Seele, Handwerker und Herr sind ein *ἕν*, etwas Autarkes; Leib, Werkzeug, Sklave sind nicht autark, sondern wesenhaft mit dem *ἕν* verbunden, *τοῦ ἑνός εἰσιν*. Das hat Fritzsche falsch konstruiert: corpus et anima (*τὸ μέν*) unum est, et instrumentum vel mancipium (*τὸ δέ*) illius unius est qui eius possessor est. Er nimmt also Anstoß an der Seelenlehre und sucht die Einheit von Seele und Leib zu retten, indem er vielleicht platonisch denkt, Phaedo 79e 8 (Seele und Leib sind *ἐν τῷ αὐτῷ*). Aber wenn Platon fortfährt, daß demnach die Seele Herr, der Leib Sklave sei, so läuft das auf das *τοῦ ἑνός* usw. von EE hinaus. „Alle belebten Körper sind Werkzeuge der Seele", De anima 415b 18. Vgl. 407b 25; Pol. I 5, 1254a 35 und Theiler, Band 13, 114. Von der Entelechie-Lehre aus wird für Ar. allerdings die Frage, ob die beiden ein *ἕν* seien, überflüssig (De anima 412b 6). – Zum Text. Überliefert: *τοῦ ἑνὸς ουδενουδε διαιρετόν*. Apelt und Jackson trennen *οὐ δ' ἕν· οὐδέ*, und Solomon übernimmt es, also = *ἀλλ' οὐχ ἕν*. Solche Sätzchen, die wir als nachklappend emp-

finden sind bei Ar. durchaus nicht selten, aber da gerade in EE Dittographien so häufig sind, bleibt man besser bei Fritzsches Streichung des *οὐδέν*.

Die Gedanken des Abschnitts b 17—24 sind der Substanz nach auch in EN 1161 a 32—b 5. Aber dort fehlt die Systematik von EE. Diese hat ihre Parallele allein in der Politik (I 4, 1254 a 8—17; zu vergleichen III 6, 1278 b 30—79 a 8). Zu dessen Verständnis ist die bekannte Gleichung Sklave = *κτῆμα* vorausgesetzt. Ich übersetze ihn, weil er auch für das folgende noch wichtig wird: „*κτῆμα* ist genauso ein Relationsbegriff wie Teil (*μόριον*). Denn ‚Teil' ist nicht bloß Teil eines andern (*ἄλλου*), sondern ohne das andere überhaupt nicht denkbar (*ὅλως ἄλλου*). Dasselbe gilt für *κτῆμα*. Dementsprechend ist auch der Herr nur Herr des Sklaven und keineswegs ohne diesen undenkbar (*ἐκείνου δ'οὐκ ἔστιν*); der Sklave aber ist nicht nur Sklave des Herrn, sondern ohne den Herrn undenkbar (*ὅλως ἐκείνου*). Wesen und Funktion des Sklaven ist hiermit klar. Wer nämlich Mensch ist, als solcher aber von Natur nicht sich selbst gehört (*μὴ αὑτοῦ*), sondern einem andern, der ist von Natur Sklave. Der Mensch gehört aber einem andern, wenn er quâ Mensch ein Besitzstück (*κτῆμα*) ist. *κτῆμα* aber wird definiert als *ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν*." Dem *ἑνός* von EE entspricht also das *ἄλλου*, *ἐκείνου* der Politik. Aber die enge Beziehung zwischen den beiden Texten geht weiter:

82,19 (41 b 20) „getrennt zuweisen": *διαιρετόν*. Man kann den Nutzen nicht aufteilen, weil ja nicht Zwei da sind, sondern Einer. Der Herr hat Nutzen vom Sklaven (als *χρώμενος*) und der Nutzen des Sklaven besteht für diesen darin, daß er dient. Ohne den Herrn käme dem Sklaven kein Nutzen zu. Die Verbindung ist also so eng, daß sich der Nutzen nicht aufteilen läßt. Auch dieser Gedanke hat in EN keine Vertretung und es gibt wiederum nur eine Parallele: Pol. I 6, 1255 b 4—15. Ich übersetze ab 1255 b 9, wo die Unaufteilbarkeit begründet wird: „denn dasselbe nützt dem Teil und dem Ganzen, dem Körper und der Seele. Der Sklave aber ist Teil des Herrn, sozusagen ein von derselben Seele belebtes, (nur eben äußerlich) gesondertes Glied (*κεχωρισμένον*)." Das letztere nun wiederum erklärt uns:

82,22 (41 b 23) „abtrennbares": *ἀφαιρετόν*. Gehen wir von Spengels Anstoß aus, der sich, wie sich das bei seiner Ethiken-Chronologie versteht an EN orientiert, aus 1164 b 4 *ἔμψυχον* gewinnt und dieses, unter Zerstörung des Gegensatzes zu *σύμφυτον*, und ohne Rücksicht auf Paläographie, statt *ἀφαιρετόν* setzt. Jetzt sehen wir, daß dieses durch das *χωριστόν* und *κεχωρισμένον* der Politik gedeckt ist, in den beiden zuvor zitierten Texten (1254 a 17. 1255 b 12). Aber es kommt noch hinzu der ebenso strukturierte Gedanke in MM 1194 b 10—19 und EN V 10, 1134 b 10—11: das Rechtsverhältnis zwischen Herr und Sklave, Vater und Sohn ist von besonderer Art. Sklave und Sohn sind *μέρη* und da kann es kein mit dem bürgerlichen vergleichbares Rechtsverhältnis geben; beim Sohn jedenfalls so lange nicht als er sich zum Vater verhält wie die Glieder des Leibes zum Ganzen, sondern erst wenn das Kind „getrennt" ist (*ἂν χωρισθῇ*). Kind und Sklave sind also ein *χωριστόν*, das Kind erst von einem bestimmten Alter ab, der Sklave von vorneherein.

82,23 (41 b 24) „unbelebter". EN 1161 b 4: der Sklave ist *ὄργανον ἔμψυχον*, das Werkzeug ist *ἄψυχος δοῦλος*. Das ist breit ausgeführt in Pol. I 4, 1253 b 25—33. Die besondere Leistung des Ar. in EN liegt in dem Humanismus von 1161 b 5—8.

Was aber ist der Sinn des ganzen Abschnitts 41 b 17—24? Dies zu fragen sind wir berechtigt, weil anscheinend keine Verbindung da ist. Doch sieht man leicht fol-

gendes: Ar. stellt gleich am Anfang, systematisch, wie wir sahen, den Begriff der *κοινωνία* in den Vordergrund. Und wenn er sagt, es gebe Gemeinsamkeit nur da wo es Recht gibt (b 14), so wird begreiflich, daß er sogleich jenen Bezirk ausklammert, wo es keine Gemeinschaft, also kein Recht im Sinne wenigstens des ius civile gibt. Daher ist b 19 der entscheidende Satz: „zwischen diesen besteht keine Gemeinschaft". Von dieser Nicht-Gemeinschaft hebt er dann die Gemeinschaften ab (b 24). In EN VIII 13 tritt an die Stelle der systematischen Knappheit der elegante, klare Fluß der Rede: in gewissen Staatsverfassungen ist Recht, daher Fr. In den entarteten sind nur geringe Spuren davon, in der Tyrannis so viel wie nichts. Und daran fügt er nun den Fall, wo es überhaupt kein ius civile gibt: das ist der Abschnitt, der EE genau entspricht (1161 a 32–b 5).

82,24 (41 b 25) „Teile". Ar. bespricht jetzt die eigentlichen Gemeinschaften, in denen es die im vorigen Falle nicht vorhandene Relation von A zu B gibt. Ich denke. man braucht nicht Anstoß zu nehmen, daß er die „übrigen" Gemeinschaften von einer abhebt, die im Sinne seiner Systematik keine war. — Überliefert ist *ἢ μόριον, ἢ* von Bonitz mit Berufung auf EN 1160 a 8 entfernt. Offenbare Dittographie *ΕΙΣΙΝΗ*. Apelt versucht es vergeblich zu halten und ein korrespondierendes *ἤ* am Schluß hineinzubringen *ἢ πολιτεῖαι* (Hss *ἔτι πολ.*): „Alle Gemeinschaften gliedern sich entweder als Teil in die staatliche ein oder sie sind selbst Staaten". Aber die Staaten sind als *κοινωνία* schon längst konstituiert (b 14) und hier als Dachorganisationen vorausgesetzt, unter welchen es noch alle möglichen anderen Gemeinschaften gibt. *ἔτι πολιτεῖαι* ist als evidente Dittographie des folgenden *αἱ δὲ πολιτεῖαι* von Fritzsche erkannt und Bonitzens *καὶ αἱ πολεμικαί* kann sich demgegenüber nicht durchsetzen.

82,25 (41 b 26) „Orgeonen". W. S. Ferguson, The Attic Orgeones, Harvard Theol. Review 37, 1944. *ὀργίων* ist schwerlich zu halten. Also *ὀργεώνων*. Zu erklären *οργειωνων*: *οργιων(ων)*, also Dittographie. Suidas III p. 552, 20–553, 13 (Adler); p. 553, 3: Philochoros gebraucht nacheinander *φράτορας καὶ ὀργεῶνας*.

82,27 (41 b 27) „im Familienverband". Offenbar hat nur der Systemzwang, EE nach EN herzurichten, von Fritzsche bis Rackham dazu verführt *ἐν οἰκείοις* in *ἐν οἰκίαις* zu ändern (EN 1160 b 24, dagegen EE 42 a 40), wobei übrigens der Artikel unerläßlich wäre, während er zu *οἰκεῖοι* nicht nötig ist. Dagegen ist in b 29 das *τῶν* wohl kaum zu halten durch die unsichere Möglichkeit, daß man *καὶ τῶν ἐν ταῖς πολιτείαις κοινωνιῶν* verstehen könnte.

82,28 (41 b 29) „Harmonieformen". Gut bürgerlich findet es Apelt „unwidersprechlich" sicher, daß das nur „die unter Familienangehörigen" sein können, wo doch schon Fritzsche das Verständnis angebahnt hatte, durch Verweis auf Pol. VIII 7, 1342 a 23, daß Ar. sowohl bei den Staatsverfassungen wie bei den Harmonie-Arten „Entartungen" annimmt, also das was Platon als „fehlerhafte" (*ἡμαρτημέναι*) bezeichnet (Leges 670 c 3). Aber Fritzsches Parallele ist nicht die beste, da dort Parallelisierung von Staat und Harmonie fehlt. Diese bietet Pol. IV 3, 1290 a 24–29 (nicht bei Bendixen). Hier verteidigt Ar. seine Gliederung der Staatsformen in einem kunstvollen Satzgebilde, das symbolisch die gegenseitige Bezogenheit von Harmonie- und Staatsform darstellt. Es gibt, sagt er, eine oder zwei richtige Staaten und Harmonien und die anderen sind Entartungen, des besten Staates, der wohltemperierten Harmonie. Oligarchische Harmonie ist jene, wo die Saiten sozusagen

straff gespannt sind, oligarische Staatsform ist jene wo herrenmäßige Strenge waltet. Demokratische Harmonie ist jene, wo die Saiten nicht so angespannt sind, demokratische Staatsform ist die weiche (Demosthenes XXII 51: in der Demokratie sind alle Dinge *πραότερα*). Es verbleibt festzustellen, daß auch hiermit evidenter Zusammenhang mit der Politik allein für EE nachgewiesen ist. Und dasselbe gilt auch für die Kleinigkeit, daß Ar. nur in EE und Politik für „Demokratie" einfach *δῆμος* sagt (b 32); die Belege in der Politik bei Bonitz (Index 176b 14—22). Und schließlich, daß die Reihenfolge der Staatsformen in EN VIII 12 lautet: Königtum. Aristokratie, Timokratie („die die meisten als Politie zu bezeichnen pflegen" 1160a 34); in EE lautet die dritte „Politie." Es gibt weder in EE noch in der Politik eine „Timokratie". Die genauere Untersuchung der Terminologie gehört aber nicht in diesen Rahmen. Doch möchte ich zur Einführung empfehlen W. L. Newmans Appendix A zu Band II seines Kommentars, The relations of the teaching of the Nic. Ethics to that of the Politics und außerdem daran erinnern, daß sich Ar. bezüglich der Klassifizierung der Herrschaftsformen selber auf die „exoterischen Logoi" beruft, Pol. 1278b 31.

82,37 (41b 35) „der Politie". Überliefert ist nur *ἡ κοινωνία*. Aber was soll hier die alles umfassende (Pol. I 1, 1252a 5) Genusbezeichnung, wo wir Arten der Gemeinschaft erwarten müssen, die mit Arten der Fr. zusammengestellt werden? Spengels *δημοκρατική* ist sicher falsch, denn in EE existiert weder das Substantiv noch das Adjektiv und außerdem können wir hier keine entartete Staatsform brauchen. Welche Staatsform aber kann mit der Kameraden-Fr. zusammengestellt werden? Da wir annehmen dürfen, daß Ar. trotz der kleinen Verschiebung von Aristokratie und Königsherrschaft jetzt die Einteilung von b 29—31 wiederholt, kommt nur die „Politie" in Frage, welche nach dem Verhältnis der Brüder modelliert ist. Brüder und Kameraden aber sind nach 42a 5 austauschbar (s. auch 42a 35), da in beiden die arithmetische Gleichheit ist. Nach EN, die wir hier vergleichen müssen (1161a 25—30) ist nach dem Verhältnis der Brüder- bzw. Kameraden-Fr. die Timokratie gebaut, die aber in EE Politie heißt. So halte ich nur *‹πολιτική› κοινωνία* für möglich, was Arnim (a. O. 118), ohne Begründung allerdings, vorgeschlagen hatte. Dabei müssen wir uns klar sein, daß dieser Begriff in EE etwas anderes bedeutet als in der Politik, wo er durchweg einfach Synonym zu *ἡ πόλις* ist, also übergreifender Terminus, während er in EE die spezielle Art der „Politie" bezeichnet. Was die Rechtsverhältnisse in dieser betrifft, so ist 43b 30 keine Gegeninstanz (s. u.). Wie es eine *πολιτικὴ κοινωνία* gibt, so eine *πολιτικὴ φιλία*, deren Wesen sich in Eintracht (41a 32), also in Einheit der Zielsetzung, äußert.

82,39 (41b 37) „beste Form": *‹ἡ› ἀρίστη* sc. *κοινωνία*. Ross bei Solomon. Nach Pol. IV 7 (Bendixen) gibt es vier Aristokratien, drei sind „sogenannte", und darum macht Ar. hier diesen Zusatz. Über das Recht in diesen dreien hat er sich in der Politik nicht geäußert. Obwohl bei *ἀρίστη* gerade in diesem an Dittographie reichen Abschnitt der Verdacht naheliegt, es handle sich auch hier um eine solche, möchte ich doch Bussemakers Streichung des Superlativs ablehnen, da das Merkmal einer echten Dittographie fehlt, nämlich die Sinnlosigkeit. Jacksons *ὁριστέα* braucht nicht diskutiert zu werden.

83,3 (41b 39) „Vater-Sohn". Dieses Beispiel gehört zur Königsherrschaft, EN 1160b 24; 61a 15.

Kapitel 10

83,5 (42 a 1) „Man spricht aber . . .“ Gewiß ist, daß das in VII 9 begonnene Thema Fr. und Recht weitergeführt wird bis zum Schluß von VII 11, wo dann das Autarkiethema folgt (VII 12). Aber die Untergliederungen sind nicht mehr straff markiert und der Ansatz eines Kap. 11 ist kaum gerechtfertigt. Auch in EN, die im Ganzen der Stoffanordnung von EE folgt (EN VIII 14. 15 a. 16. 15 b. IX 1) sind die Markierungen nur wenig präziser, besonders IX 1. Indes kann man in VII 10 durchaus nicht von einem Durcheinander sprechen, sondern es heben sich vier Sinneseinheiten ab. (1) 42 a 1–b 2: Ar. beginnt das genauere Studium der verschiedenen Fr.-Arten unter dem Gesichtspunkt des in ihnen geltenden Rechts und zwar setzt er, der bisherigen Konzeption getreu, mit den Natur-Verhältnissen ein. „In der Hausgemeinschaft ist die Quelle von Fr., Polisordnung und Recht“, das ist das Ergebnis, 42 a 40. (2) 42 b 2–21: Neueinsatz mit den drei Hauptarten und den zwei Unterarten der Fr. Konfrontierung des proportional und quantitativ Gleichen. (3) 42 b 21–43 b 14: Fr. auf der Basis der Gleichheit, Bürger-Fr. Zwei Unterarten (a) Vertrags-Fr. (b) Ethische Fr. Differenzierendes Studium von a und b. (4) 43 b 14–38: Fr. bei Verschiedenheit der Motive von A und B. Proportionale Gleichheit. Hier ist der Einleitungssatz nicht einmal mit einer Partikel versehen. — Parallelen. EE (1): EN VIII 14: (MM 1213 b 18–30). EE (2): EN VIII 15. 16 = 1162 a 34–b 4 + 1163 a 24–b 27. EE (3): EN VIII 15, 1162 b 16–63 a 23. EE (4): EN IX 1: (MM 1210 a 24–b 6). — Erläuterungen: Walzer 1929 passim. Band 6, 529–539. — Zum Text: Bonitz[1] 1844, 73–75; Apelt[1] 1894, 737–738; Jackson[3] 1900, 36–45.

83,6 (42 a 2) „der sogenannten“. — Abschnitt (1) —. Das bezieht sich schwerlich auf 41 a 32, sondern wie EN 1167 b 2 zeigt, ist die Bezeichnung der Eintracht als Bürger-Fr. traditionell. — Der Einsatz ist gegenüber EN 1161 b 11 schroff; dazu paßt das Asyndeton und das *μέν* solitarium vor *<ἡ> συγγενική*, wo ich den Artikel für notwendig halte; *μέν* wird nicht durch *ἡ δέ* (a 6) fortgesetzt. — *ἔστι ἔχουσα*: Fritzsche zu 1220 b 1; dazu Plato, Crat. 386 e 1. — „viele Unterarten“: EN 1161 b 17 *πολυειδής*. Susemihls Parenthese ist falsch gesetzt, denn daß sie viele Formen hat, wird durch das Vorkommen beider Arten von Gleichheitsherstellung in ihr begründet.

83,10 (42 a 5) „ja“: *γάρ*. Das ist die nachträgliche Begründung dafür daß sie 41 b 35 als Beispiel gesetzt war. Aber was der Inhalt der folgenden Begründung ist, bleibt unklar, wie schon Spengel feststellte. Das *καί* vor *ἐνταῦθα* scheint Susemihl ohne Vermerk aus der Aldina genommen zu haben. Aus EN ist nichts zu entnehmen. Aus Pol. V 6 ließe sich entnehmen, daß im öffentlichen Leben das Bruderverhältnis eine Rolle spielte und besonders das Alter. Vielleicht ist deshalb *πρεσβείων* (so lese ich) gewählt, weil darin der Begriff des Alters steckt (Plutarch, Mor. 787 d *πρεσβεῖον = τὸ ἀπὸ τοῦ χρόνου πρωτεῖον*). Daß es öffentliche Ehren, Ämter usw. auch bei *ἑταῖροι* gibt, ist klar. Für Ar. läge es nahe an die makedonischen *ἑταῖροι* zu denken, die ja seit Philipp auch hießen *ἑταῖροι καὶ φίλοι*. Aber mit *ἐπιλαμβάνειν* weiß ich nichts anzufangen. Vielleicht *ἐπιβάλλονται*? = auch dort, d. h. in der Fr. der Brüder, richten sie ihr Augenmerk auf . . . (Pol. 1258 a 3), denn bei Freundschaften ist doch immer das Ziel bezeichnet. S. u. zu 42 a 40.

83,14 (42 a 8) „obwohl“. Daß der Staat entstanden ist um des gemeinsamen Nutzens willen, ist gewissermaßen die normale Ansicht des Ar., wenn er sich nicht mit

der Urzeit beschäftigt, sondern den entwickelten Staat studiert. Dementsprechend heißt es in EN 1160a 11 rundweg, staatliche Gemeinschaft sei um des Nutzens willen zustandegekommen und um des Nutzens willen bestehe sie weiter. Dies zu sagen hätte auch in EE genügt, denn der Nutzen allein ist es, der in einer Fr. und Recht kombinierenden Betrachtung in Frage kommt. Aber hier unterscheidet sich EE gerade in der für sie charakteristischen Weise von EN, denn in EE geht es immer wieder um das Naturgegebene. Darum schränkt Ar. die Bedeutung des Nutzens ein („zumeist") und greift auf den Urinstinkt des bloßen Zusammenleben-wollens zurück. Dies aber hatte er in der Politik gelehrt und so ist schon längst erkannt, daß er jetzt Pol. III 6 zitiert, einen Passus, in dem er sich ausdrücklich auch auf Pol. I 1 beruft. In III 6 steht das Motiv des Zusammenlebens voran und dann kommt erst das des Nutzens und das Zusammenleben erläutert er durch das älteste Motiv überhaupt, die „natürliche Süße" des Lebens. Ich paraphrasiere, um die eigentümliche Verschränkung der Motive (a) des urtümlichen Zusammenlebens, (b) des späteren Nutzens zu zeigen: der Mensch ist von Natur ein zur Gemeinschaft bestimmtes Wesen; daher streben die Menschen, auch wenn sie keineswegs gegenseitige Hilfe brauchen, nichtsdestoweniger nach dem Zusammenleben (a). Jedoch auch der gemeinsame Nutzen (b) führt sie zusammen, je nach dem dem Einzelnen zufallenden Anteil an dem „schönen" Leben (b) — zu welchen, ganz gleich, ob es sich um individuellen oder communen Nutzen handelt, erfordert ist, daß sich die Menschen nützen, denn sonst kommt das reichere Leben nicht zustande. Dieses „schöne" Leben (b) ist nun freilich im höchsten Sinne Zweck. Aber die Menschen schließen sich auch zusammen um des Lebens selbst willen (a) und halten die staatliche Gemeinschaft zusammen . . ., denn schon im bloßen Leben liegt eine Art von Glück und natürliche Süße, jedenfalls solange die Mühsale des Daseins nicht zu drückend werden.

83,16 (42a 9) „Entartung". Nach 41b 32 ist das die Demokratie. In ihr und der Politie ist wegen des *ἴσον* Freundschaft. Das hatte Ar. als erstes hervorgehoben, als er die Unterteilung der drei Hauptarten der Fr. einführte (39a 4).

83,21 (42a 12) „der Nützlichen". Wie es in EE immer heißt *ἡ τῶν ἀδελφῶν φιλία* (EN *ἀδελφική*) so steht hier der Genetiv statt des üblichen *κατά τό*. In dieser Fr. ist „Polisrecht". Dieses hatte Ar. in der Gerechtigkeitsabhandlung von MM I 33 ins Zentrum gerückt (1194b 8—29. 1195a 6—7. 1196a 31; vgl. EN V 10, 1143a 26). Es ist das Recht wie es konkret unter den *πολῖται* vorkommt. Und dieses Recht stellt Ar. in EE (obwohl der Begriff später nicht mehr vorkommt) genauso ins Zentrum wie in MM, indem er nämlich, wie in MM, seine Besonderheit sofort erläutert durch ein Recht von „anderer Art" (*ἄλλον τρόπον* wie 40a 25. 28), ein Recht, das wir aus 41b 17—24 schon kennen. Hier die Übersetzung von MM I 33, 1194b 5—10: „Recht nun ist, wie es heißt, das des Sklaven gegenüber seinem Herrn und das des Sohnes gegenüber dem Vater. Das Recht aber in diesen gegenseitigen Beziehungen hat doch wohl nur den Namen gemeinsam mit dem Polisrecht — das Recht, worüber die Untersuchung geht, ist nämlich das Polisrecht. Denn dieses besteht in erster Linie in der Gleichheit; die Bürger sind ja, so kann man sagen, ‚Genossen' und sie haben natürliche Tendenz zur Gleichheit, nur daß sie in ihrem individuellen Gepräge differieren. In dem Verhältnis Sohn—Vater, Sklave—Herr scheint es kein Recht zu geben".

83,22 (42 a 13) „Säge“. Das Beispiel wie 41 b 18, worauf Ar. selbst verweist (42 a 18), nur mit eigenwilliger Vertauschung: statt *ὄργανον* erscheint hier das Konkrete, statt *τεχνίτης* aber, also statt *ὁ τὴν τέχνην ἔχων* (Plato, Crat. 388 d 4) erscheint das Abstractum *τέχνη* (auch a 29). Trotz der konkreten Säge ist aber das Ganze im Stil von EE, und das heißt hier im Stil etwa von Topik 118 b 11–16, abstrakt gehalten. Darum kann Ar. auch unbekümmert das Verbum von 42 a 8 nachwirken und Säge und Handwerk „zusammenkommen“ lassen. Und darum kommt die Säge in EN nicht mehr vor, wohl aber außer der Topik in naturwissenschaftlichen Werken, (Physik u. a.), als Beispiel für Werkzeuge. Nachklang akademischer Diskussion ist denkbar, denn es ist doch auffallend, daß im Theages (124 b 1), wenn auch in anderem Zusammenhang, als Exempel auch die *πρίζοντες καὶ τρυπῶντες* vorkommen. Und auch der Bohrer findet sich bei Ar. nicht in den Ethiken, sondern in De part. an. 641 a 9, und der „Metaphysiker“ Platon verschmäht es nicht im Cratylus kräftig mit Webschiff und Bohrer zu hantieren (388 a 2 f.).

83,24 (42 a 15) „das Werkzeug“. Übl. *τοῦτο ὄργανον*. Bonitzens *αὐτὸ τό* (vgl. 38 b 8) betont die beiläufige Bemerkung zu sehr. Jacksons *τὸ τό* ist überflüssig. Es genügt, Dittographie des einfachen Artikels anzunehmen. Der Gedanke selbst hat wiederum nur in der Politik sein Gegenstück, ebenfalls in III 6. In der „Despotie“ ist zwar der Nutzen des natürlichen Sklaven und des natürlichen Herrn ein und derselbe. Trotzdem fördert sie im Wesentlichen das Wohl des Herrn, das des Sklaven aber nur per accidens, denn wenn der Sklave nicht mehr existierte, wäre es mit der „Despotie“ zu Ende (1278 b 32–37). In EE ist genau dieses „per accidens“ gemeint.

83,27 (42 a 17) „Bohrer-sein“. Damit erläutert Ar. weiterhin das Wesen des Werkzeug-seins, damit das Wesen der Relation Leib–Seele, Herr–Sklave (a 18), setzt also 41 b 17–24 fort (a 18 *εἴρηται*) und läßt das Wesen echter Rechtsbeziehung noch deutlicher hervortreten. Somit ist keine Lücke (Susemihl) anzunehmen. Verständlich ist sofort *κυριώτερον*, denn es wiederholt 41 a 40 (*ἡ ἐνέργεια αἱρετώτερον*). Die Säge ist um des Sägens willen da, das Sägen ist *χρῆσις* (De part. an. 645 b 17). *χρῆσις* aber ist nur das vermutlich in der Akademie gebrauchte Äquivalent für *ἐνέργεια*. „Bohrer-sein“ ist der bei Ar. übliche Ausdruck für das Wesen, *τό* P^b ist evident richtig gegenüber *τῷ* M^b (Bonitz 74; vgl. Index 221 a 34 f., wie *τὸ πελέκει εἶναι* De anima 412 b 13). Wenn wir uns den Bohrer als natürlichen Körper dächten, so wäre zwischen *ἕξις* und *ἐνέργεια* zu unterscheiden und letztere ist nach Ar. das „Eigentlichere“. In einem ganz ähnlich gebauten Satz spricht dies Ar. in EN aus: *διττῶς δὲ καὶ ταύτης* (= das Leben des *λόγον ἔχον*) *λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι* (1098 a 5). Anders betrachtet: nach a 16 hat das Werkzeug ein Werk zu leisten. Wesen des Werkzeugs und Verwirklichung des Werks hängen aufs engste zusammen. Das Wesen des Werkzeugs ist zweifach; es hat (a) ein Werk zu leisten, (b) in Bewegung zu sein (*τρύπησις*), und dieses letztere ist das Eigentliche, weil der Bohrer ein *ἄψυχον* ist (41 b 24), sein Werk also nur durch den *χρώμενος* verwirklichen kann. Die Energeia macht den Bohrer zu dem was er ist (*τὸ κύριον*). Ähnliches vom Webschiff Pol. I 4, 1253 b 32–54 a 8.

83,31 (42 a 20) „nach einem bestimmten“. Nach EN 1162 a 29–33 halte ich das Pronomen indefinitum für richtig. Denn die Untersuchung der Fr. ist nicht dazu da, das Wesen der Gerechtigkeit, des Rechts zutagezufördern, sondern die je nach Fr.-Art verschiedenen Formen des Rechts (42 a 27; EN 1134 a 29). Wenn Ar. in

diesem Abschnitt (a 19—b 2) auf das Proemium zurückgreift (34b 20. 25–26) so sagt er es jedenfalls nicht. Das Zusammengehen mit MM II 17 in der Fragestellung *πῶς δεῖ φίλῳ χρῆσθαι* ist schon notiert. Auch jetzt wird die Verwurzelung der Fr. in der „Natur“ thematisiert, ohne daß der nun zum drittenmal wiederkehrende Fall „Herr–Sklave“ als Dublette zu bezeichnen wäre. Diesesmal (42 a 28—30) ist der Grund der, daß dieses Verhältnis zum, sagen wir „Urhaus“ gehört; das besagt das *οὖν* von a 28. Der Zusammenhang mit der Politik ist wiederum deutlich. So lesen wir jetzt, in der durch Casaubonus hergestellten Form, den berühmten Satz aus Pol. I 2, 1253 a 2 (der Mensch ein *ζῷον πολιτικόν*), den Ar. in EN VIII und IX zu zitieren keinen Anlaß hatte, weil ihm dort nicht die Rückführung auf die „Natur“ am Herzen lag; er zitiert ihn dafür in EN I 5, 1097b 11 bei der Eudämonie. Und wiederum um das Naturgegebene herauszuarbeiten ergänzt er diesen Satz damit daß der Mensch auch für das „Haus“ bestimmt sei, wo Spengels *κοινωνικόν* schon durch 42 a 27–28 widerlegt wird. Noch vor dem Staat steht als Urzelle der Gemeinschaft die *οἰκία*, und dann kommt das Dorf usw. (Pol. I 2). Walzer 259.

83,37 (42 a 23) „nicht so wie . . .“ Die Herstellung des Satzes, in dem wieder eine krasse Verschreibung vorkommt, ist das Verdienst Fritzsches (1849, 10—11), dessen Text ich übernehme. Er erkannte in der sinnlosen Buchstabenreihe von a 25 mit Hilfe wohl von Plato, Leges 721 d 3 (*μοναυλία* = das Junggesellenleben) das Wort *μοναυλικόν*, worauf nur noch die Buchstaben *ΑΛΛΑΙΔΙΑΔΥ* blieben. Daraus gewann er *ἰδιάζει*; das 2. A des verbleibenden *ΑΛΛΑ* lieferte *Δ*, also *δ' ἰδιάζει*, und aus *αλλ* stellte er das mit *ποτὲ* (ohne *μέν* wie Plato, Theaet. 192 d 5) korrespondierende *ἄλλοτε* her. Was nun *ἰδιάζει* betrifft, so braucht man schwerlich wegen des Mediums in den Problemata (922 a 35) *ἰδιάζεται* zu fordern. Denn wenn schon (Liddell-Scott, Addenda) im 5. Jh. v. Chr. *ἰδιαστής* = *ἰδιώτης* vorkommt und das 6. Herondas-Stück *φιλιάζουσαι ἢ ἰδιάζουσαι* = „die ganz Privaten“ heißt, so wird man unter Berücksichtigung der Aussprache des Zeta und von *ει* = *υ* = *ι* das sinnlose *ιδιαδυ* als *ἰδιάζει* lesen dürfen. Man kann die Gegenüberstellung von *βίος ἴδιος* (*μονωτικός*) und *βίος κοινός* (*πολιτικός*) in Pol. II 6, 1265 a 22–26 vergleichen; ebenfalls EN VIII 14, 1162 a 17–19. Auf die anderen Versuche an dem obigen Satz gehe ich nicht ein. *μοναυλικόν* scheint sich überall durchgesetzt zu haben. Solomon übernimmt Spengels *ἀλλ' ἰδίᾳ οὐ μοναυλικόν*, wodurch besonders durch das zweimalige *ἀλλά* Fritzsches Satzbau verschlechtert wird, während in Jacksons (36) *ἅμα ἰδίᾳ αὖ* nicht nur *ἅμα*, sondern auch *αὖ* mehr als mißlich sind; außerdem liest er *ὥσπερ τἄλλ' ἅ*. Nur zur Ergötzung wiederum Apelts (737) Versuch, der in biederen längeren Ausführungen den Ar. einen etwas unsoliden Handlungsreisenden porträtieren läßt, der sich hie und da ein Techtelmechtel gestattet, obwohl er von Natur für das Familienleben bestimmt wäre. Er liest nämlich *ἀλλ' ἢ διὰ δυαστὸν αὐλισμόν*, wobei er *αὐλισμός* zur Not erklärt, uns aber das monströse *δυαστόν* ohne Kommentar vorsetzt. Seine Übersetzung ist: „um des zusammengesellten nächtlichen Hausens willen“. — Von den drei *καί* in a 24 streiche ich, wieder mit Fritzsche, nur das erste. — Die Homosexualität kennt Ar. (z. B. Pol. II 10, 1272 a 24—26) und bei den Tieren, soviel ich weiß, wenigstens die Geschichte der Delphinliebe. Aber in EE ist das wohl nicht gemeint, sondern „der Mensch“ ist Gattungsbegriff, Mann und Frau umfassend. Dieser „Mensch“ vereinigt sich quâ Mann mit einem Weib, quâ Weib mit einem Mann. Das ist eine Abbreviatur wie das in Buch VI der Tiergeschichte immer wieder gebrauchte *ὀχεύειν καὶ ὀχεύεσθαι*, das, soweit ich

sehe, nur einmal ausgeführt ist: ὀχεύονται δ' αἱ θήλειαι καὶ ὀχεύουσιν οἱ ἄρρενες (574b 27). — Breit ausgeführt verstehe ich den von Fritzsche hergestellten Satz so: τὰ μὲν ἄλλα ζῷά ποτε μὲν συνδυάζεται, ποτὲ δὲ μοναυλικά ἐστιν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος καίπερ συνδυαζόμενός ποτε ὥσπερ τὰ ζῷα, οὐ μοναυλικόν ἐστι ἀλλὰ κοινωνικὸν ζῷον. — Ein οἰκονομικὸν ζῷον kennen MM und EN nicht, auch nicht die Pol., aber der Meeres-Polyp ist ein solches (Hist. an. 622a 4).

84,9 (42a 31) „das Heilsame": τὸ ὑγιεινόν. Inwiefern ist das Heilsame etwas dem δίκαιον Analoges? Antwort: 1) die genannten drei Paare (Sklave, Werkzeug, Körper) haben die Funktion von Mitteln zum Ziel (39b 27) und auch Heilsames ist Mittel zum Ziel (17a 35—40; 18b 20; MM 1184a 6). 2) die Parallelisierung von heilsam und gerecht ist Tradition, z. B. Topik 106b 30 + 35. 3) diese Tradition geht auf Platon zurück, wo immer wieder bei logischen Schritten die beiden Begriffe nebeneinander auftauchen, z. B. Crito 47d 4 + 7. Charmides 170b 6. Polit. 295d 6 + e 4. 4) Dieses Nebeneinander hat seinen guten Grund, z. B. in Rep. 444c 1—e 2: gerechtes Handeln ist in der Seele dasselbe wie im Leib das Heilsame; dieses bewirkt Gesundheit jenes Gerechtigkeit. Gesundheit bewirken heißt die Teile des Leibes, Gerechtigkeit bewirken heißt die Teile der Seele in die richtige Ordnung bringen. Ähnlich Gorgias 504b 7—d 3. Somit ist Susemihls ἐπιεικές erledigt, das Rackham erneut wenigstens in Erwägung ziehen möchte und wir brauchen uns auch nicht mehr von Fritzsche überraschen zu lassen, der υἱκόν nicht mehr wie bisher vom Schwein ableitet, sondern darin das Sohnesverhältnis erblickt — zumindest in seiner Übersetzung.

84,11 (42a 32) „nützlich": ὡς χρήσιμον. Trotz a 12 (χρησίμων) ist wegen 39b 23. 26 nichts zu ändern. Man kann hier gut sehen, wie eine so nüchterne Systematisierung aussieht, wenn der Autor sich als Ziel die Analyse des gelebten Lebens setzt: EN VIII 14, 1162a 1—29; da hat sogar das ἡδύ seinen Platz.

84,12 (42a 33) „Gottheit": Band 8, 437.

84,20 (42a 40) „zitiert". Sophocles, Fr. 688 N². 755 Pearson. Der letzte Vers endete nach Philon: θνητῶν δ' οὐδείς. Zwei Brüder wollen also Gleichheit des Ranges, beide sind γνήσιοι, keiner Bastard. Bürge ist Zeus, der Vater der beiden. Über Pearson hinaus kann ich dazu nichts beitragen. Sollte deshalb in 42a 6 (s. o.) von πρεσβεῖα die Rede sein? Dann ist dort um so mehr ein Verbum des Strebens erfordert.

84,22 (42b 1) „Quellen". Auch hier — in MM, EN ist davon nichts — dürfte die Politik die einzige Parallele bieten. Gegenüber dem Tier ist der Mensch dadurch ausgezeichnet, daß er allein Sinn für Wert und Unwert, Recht und Unrecht hat. Auf der Gemeinschaft im ethischen Denken aber beruht Haus und Staat. Also lehrt Ar. auch in der Politik, auch wenn er nicht von „Quelle" spricht, daß im Haus der Anfang des δίκαιον ist. Für den Redeschmuck ἀρχαὶ καὶ πηγαί gibt Bonitz (s. v. πηγή) einige Beispiele, eines aus der Politik, die übrigen aus naturwissenschaftlichen Werken. Von Bonitzens Beispielen sind zwei aus dem Timaios (70b 1. 79d 2), eines aus Leges 690d 4. Phaedr. 245c 9: πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.

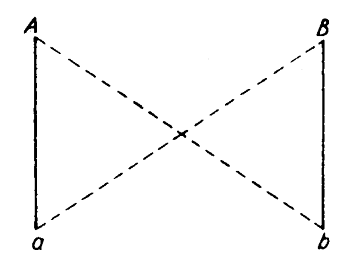
84,27 (42b 5) „Auseinandersetzungen". Abschnitt (2). Man sieht nicht, was an ἐκ τῶν ἀμφισβητησάντων zu ändern sein soll. Auf keinen Fall sind das Kontroversen, die in der Ethik-Vorlesung dargestellt gewesen wären. Sondern die Partner fechten ihre Auffassung durch und dann ist das Recht klargeworden. Wir haben es ja mit der Fr.-Form zu tun, wo Differenzen ganz natürlich sind (EN 1163a 24 διαφέρονται; Pol. V 1, 1301b 36; Plato, Leges 744c 3).

84,31 (42 b 7) „in gegenzüglicher Weise“: ἀντεστραμμένως. So lese ich nach MM 1206 a 38, wo, wie an den drei Stellen der Physik, das Zeugnis der Hss einheitlich ist; auch sonst ist ἀντ- viel stärker bezeugt (Bonitz, Index 53 a 56. 66 b 49). In Pol. 1298 b 38 bieten die Hss ἀν- und ἀντ-. Nachdem Immisch in seiner 2. Auflage von ἀν- zu ἀντ- übergewechselt war, kehrt Ross wieder zu ἀν- zurück, man weiß nicht warum. Übrigens stehen auch hier MM und EE zusammen, da der Begriff in EN nicht vorkommt. Er dürfte aus der Logik stammen. Auch der Gebrauch von ἀντίστροφος, -στροφή bei Platon (s. z. B. Rep. 539 d 9) und Ar. (s. z. B. Phys. 268 b 18) ist zu beachten.

84,38 (42 b 13) „proportional“. Wie so viele andere Begriffe, drückt Ar. auch den der arithmetischen und geometrischen Gleichheit nicht mit einem starr bleibenden Terminus aus. Siehe z. B. 38 b 21. Wenn mir nichts entgangen ist, sagt er in den Ethiken κατ' ἀναλογίαν u. dgl., aber nur hier λόγῳ und Pol. V 1, 1301 b 31, in MM aber λόγῳ und κατὰ λόγον (1211 b 12. 15), welch letzteres der Ausdruck Platons ist, an jener Stelle, wo er, nach der Andeutung im Gorgias (508 a 6; Walzer 216), zum erstenmal die beiden „Gleichheiten“ entwickelt: Leges 756 e 9—758 a 2, bes. 757 c 5 (737 c 1—6 744 b 1—c 4). Die elementarste Erläuterung darüber, so wie wenn es an dieser Stelle zum erstenmal systematisiert würde, gibt Ar. in Pol. V 1, 1301 b 26—02 a 8 (01 b 29 ἔστι δὲ διττὸν τὸ ἴσον). Eine besonders feine Reflexion über die Fr. der Überlegenheit einerseits und die sog. verteilende Gerechtigkeit andererseits ist Ar. in EN VIII 9 gelungen (1158 b 29—59 a 5, mit Burnets Anmerkung).

85,2 (42 b 14) „nehmen“: διαλαμβάνουσιν. In EN steht das Simplex (1163 a 21). Wieder ein Compositum, das nicht ganz eindeutig zu verstehen ist, wie ἐπι- (42 a 5). Ich habe nach der Schatzverteilung bei Xenophon übersetzt (Cyr. VII 3, 1—2 ἵνα διαλαμβάνοιεν ἕκαστοι τὰ ἄξια). Das Verbum kommt in den Ethiken sonst nicht vor, dagegen öfter in der Pol. (= verteilen). — Jacksons (37) τόκον für τῷ ἴσῳ überzeugt nicht.

85,5 (42 b 16) „übers Kreuz“: κατὰ διάμετρον = EN V 8, 1133 a 6. Der Sache nach lehrt EN VIII 16 dasselbe, nur ohne Abstraktes. Geklärt durch Jackson (bei Stewart I 452[1]; Burnet 225. 398). Wenn man es schematisch darstellt, was aber eigentlich nur bei Warenaustausch paßt, wäre es so: A B sind die Personen, a b deren „Beiträge“. Die gestrichelte Linie zeigt den Anspruch des ἐλάττων B, während A κατά πλευρὰν συζεύγνυσιν. A : B = A + a : B + b (ὑπερέχων). A : B = A + b : B + a (ὑπερεχόμενος).



Der Überlegene beansprucht das Proportionale ἀντεστραμμένως (b 7), weil gegen die Erwartung des Unterlegenen, daß ihm der größere materielle Anteil und dem Überlegenen der kleinere zufallen sollte. Der Unterlegene aber macht einen „Gegenzug“, indem a und b verschoben werden.

85,7 (42b 17) „Pflichtleistung“: λειτουργία = EN 1163a 29. Zweck der Leiturgie war „das Budget zu erleichtern und gewisse Ausgaben den Reichen aufzubürden“ (RE XII 1873), z. B. Ausstattung eines Chors, einer Triere usw. Dies war eine unter Umständen drückende und als unangenehm empfundene Bürgerpflicht, der man sich mit staatlicher Genehmigung allerdings entziehen konnte. In EE hat der Begriff negative Bedeutung, an die damit verbundene Ehre ist nicht zu denken. – ἀνισάζω nur hier in den Ethiken, dagegen in naturwissenschaftlichen Schriften.

85,13 (42b 21) „Bürger-Fr.“ Abschnitt (3). Auch diese Fr. erscheint jetzt zum dritten Mal. Zuerst war sie der Eintracht gleichgesetzt (41a 32. 42a 2; EN 1167b 2), dann wurde ihr Natur-Charakter erklärt (42a 6–12) und ihr das Polisrecht zugewiesen, in Abhebung vom analogischen Recht jener Fälle, wo kein echter Partner da ist (42a 13–18). Auch das Telos des Nutzens war kurz genannt (42a 11). Um dieses geht es jetzt, in genaueren Ausführungen, die den Ansatz von zwei Unterarten zur Folge haben, um die sich dann alles weitere in Abschnitt (3) dreht. Die Nutz-Fr. war bereits bei der Konstituierung der „ersten“ Fr. von dieser abgehoben, mit demselben Zitat (36a 36), als Fr. „der meisten“ und als Fr. von begrenzter Dauer. – 42b 21–31 haben in EN keine Parallele.

85,17 (42b 26) „nicht mehr nützlich“: μὴ χρήσιμοι. Das ἔτι des Zitats wirkt weiter, daher nicht wiederholt durch ein μηκέτι. Wenngleich der Spruch „Aus der Hand in die Hand“ auch in EN VIII 15, 1162b 27 erscheint, darf man doch nicht deshalb weil dort gleich darauf der Sonderfall der ethischen Nutz-Fr. behandelt wird, bei der A eigentlich nicht schenkt, sondern leiht (χρήσας b 33) hier in EE das tadellose χρήσιμοι in χρήσωσι verwandeln (v. d. Mühll 1909, 47).

85,20 (42b 28) „naturgegebenes“. Die Zusammenstellung φυσικόν-βασιλικόν kommt sonst nicht vor. Daher wohl Spengels (618) Anstoß. Aber die Sache ist klar. Ar. setzt nach 41b 33–40 die Parallelisierung der Arten der Fr. und der Gemeinschaft voraus und sagt: im Falle der Bürger-Fr. ist nicht der staatliche Zustand gegeben wie er dem Vater-Sohn-Verhältnis oder dem Königtum entspricht, wo κατὰ φύσιν (ὅλως 42a 34) Überlegenheit besteht, sondern es ist die Politie gegeben, wo das κατ' ἴσα (der Plural singulär) herrscht, also Herrschen und Untertansein abwechselt (ἐν μέρει). Das ist nach EN 1161a 29 die Timokratie, an deren Stelle in EE die Politie tritt, in der nach 41b 33 das ἴσον κατ' ἀριθμόν waltet.

85,22 (42b 29) „des Wechsels“. Der Artikel ἐν τῷ μέρει ist ungewöhnlich. Doch gebraucht auch Platon denselben Ausdruck bald mit bald ohne Artikel. Mit: Gorg. 462a 3. 474a 4. Ohne: 496b 2; Sophist. 242e 5. Gorg. 462a 3: ἐν τῷ μέρει ἐρωτῶν καὶ ἐρωτώμενος. Bendixen verweist auf Pol. II 2, 1261b 2. – „Gottheit“: wie 38b 20. 42a 33. b 20 das Musterbeispiel für ὑπεροχή. Zur Formulierung von b 30 vgl. Pol. III 6, 1279a 11.

85,25 (42b 31) „will“: βούλεται εἶναι, wie b 36. Häufig bei Ar. Damit wird bezeichnet quo quid per naturam suam tendit (Bonitz, Index 140, 41f.). Locus classicus: Phaedo 74d 9; Band 6, 410; 103, 8. Kaum je sieht man so genau, auf welch natürliche Weise der terminologisch verengerte Gebrauch eines Wortes aus dem alltäglichen herauswächst, wie b 36 und 40. Da sagt Ar. dasselbe, aber einmal ist ein Abstractum Subjekt, das anderemal die Menschen. – Zu χρήσιμος φιλία kenne ich keine Parallele. ἡδεῖα φιλία gibt es nicht. Aber an χρησίμων darf man wegen 43a 2. 6 nicht denken.

85,27 (42b 32) „schaut“: *βλέπει*. Wie 43a 15. Der Satz ist singulär, obwohl (*ἀπο*) *βλέπειν εἰς*, *πρός* sehr häufig bei Platon und Ar. gebraucht wird. — „Käufer-Verkäufer“: EN V 7, 1132b 15. 10, 1135a 2; Plato, Rep. 371b 7. — Das Zitat: Hesiod, Erga 368; ebenso EN IX 1, 1164a 27.

85,32 (42b 35) „und zwar“. Spengels Streichung des *καί* beruht auf seiner falschen Konjektur <*ἢ*> *ἡ*. Solomon kehrt mit Recht wieder zu Fritzsche zurück, also Komma nach *ὁμολογίᾳ*, dann *ᾗ* statt *ἡ*. — In b 36 mit M^b kein Artikel vor *ἠθική*. — In b 37 ist Spengels *μάλιστα* <*τὰ*> *ἐγκλήμα* <*τα*> abzulehnen, nachdem Fritzsche den Sg. schon mit Leges 846a 8 belegt hatte. Spengel war wohl von EN her den durchgehenden Pluralgebrauch gewöhnt. Doch braucht man nur an den dauernden Wechsel in MM II 17 zu erinnern. Sodann: die Annahme von Haplographie bewährt sich oft. Typus *μάλιστα* <*τά*>, *βέλτιον* <*ὂν*> usw. Aber deswegen wird man nicht grundsätzlich jeden Text danach durchkorrigieren. Ein schönes Beispiel Phaedo 83c 8. — „vertrauensvoll“ (b 36): eine Szene aus dem Leben steht im Gorgias (520c 2—d 2); dort statt *ἐπιτρέπειν*: *προΐεσθαί τινι*.

85,36 (42b 38) „dem Natürlichen“. Auch in EN VIII 15 gibt Ar. eine Begründung (1162b 34—63a 1), aber ohne Rekurs auf die Natur, der der früheren Fassung gleichsam vorbehalten ist. An scheinheiliges Verhalten dürfen wir hier nicht denken, sondern es ist eben unlogisch, so würden wir sagen, Nichtzusammengehöriges zu vermengen. Auch heute noch empfiehlt man, Freundschaft und Gelddinge auseinander zuhalten. Die Konzeption der „ersten“ Fr. wirkt nach, wenn Ar. hier die Fr. der Guten (43a 11 *ἀγαθοί*) so entschlossen von der Nützlichkeit frei hält.

86,5 (43a 2) „Überhaupt nämlich“. Gemeint ist: wenn man von dem soeben geschilderten Fall der gemischten Fr. absieht und die Nutz-Fr. allein ins Auge faßt.

86,7 (43a 4) „Lust-Fr.“: *οἱ ἡδεῖς*. Wieder eine der schweren Verschreibungen (*οἱ ἡμεῖς*). In der Minuskel konnte *δ* und *μ* schwerlich verwechselt werden. Wohl aber ist Dittographie denkbar in Majuskel *ΗΔΔΕΙΣ*. — Auch (*ΤΗΣ*) *ΤΟΙΣ* (a 11) für *πιστοί* ist kraß.

86,9 (43a 5) „nicht sofort“. Das ist kein Lob, sondern in der Nutz-Fr. streitet man lange, wenn aber ein Vertrag da ist, dann nicht; denn da hat man sozusagen seine Paragraphen. Daher fährt Ar. fort: (wenn auch in der allgemein gefaßten Nutz-Fr. viel und lang gestritten wird), so ist dennoch (*ὅμως* a 6) deren Unterart, die vertraglich gesicherte Form, frei von Streit.

86,13 (43a 7) „das Maß“: *μετρεῖται*. Vgl. EN 1, 1119b 26 und V 8, 1133a 19: „Alles was ausgetauscht wird, muß irgendwie vergleichbar sein. Dafür ist nun das Geld auf den Plan getreten: es wird in gewissem Sinn zu einer Mittelinstanz, denn alles läßt sich an ihm messen, auch das Zuviel und das Zuwenig“. Band 6, 413; 106, 2.

86,15 (43a 8) „mancherorts“. Die Texte EE 43a 8—11: EN IX 1, 1164b 13—15: EN VIII 15, 1162b 29—31 stimmen auffallend überein. Liest man Plato, Leges 915e 2—9, besonders aber 849e 8—850a 1, so wird der Grund klar: die Quelle ist Platon. Theophrast hat das in seine Abhandlung über das Tauschgeschäft aufgenommen (Fr. 97 Wi = Stobaeus IV 2, 20 W, p. 130, 23—26). Band 6, 533; 190, 7. 8. Am nächsten steht dem 2. Platontext EN VIII 15 (*στέργειν*).

86,19 (43 a 10) „kein Recht“: οὐ — δίκαιον. Es ist begreiflich, daß man an dem Satze Anstoß nahm, der zu bedeuten schien, es gebe für die Guten kein Recht. Um von Spengel zu schweigen, so hat Jackson 38 aus δίκαιον εἶναι ein δικαιωθῆναι gemacht, paläographisch gewiß einwandfrei, und Solomon schreibt δίκῃ εἶναι. Aber es erledigt sich alles durch EN V 7, 1132 a 20: „der Weg zum Richter aber ist der Weg zum Recht (ἰέναι ἐπὶ τὸ δίκαιον), denn das Wesen des Richters ist es, gleichsam verkörpertes Recht (δίκαιον ἔμψυχον) zu sein“.

86,20 (43 a 11) „Vertrauen“: πιστοί. Überliefert τηστοις und τοις. Daraus πιστοί, evident, Fritzsche. Nur hätte er sich nicht auf EN 1162 b 30 zu berufen brauchen, denn überzeugender ist die Parallelisierung von ἀγαθοί und πιστοί 43 a 1 (Leges 849 e 8). Dazu kommt, daß Platon und Ar. συναλλάττω intransitiv gebrauchen, durchweg; auch Sophokles, z. B. OT 1110. 1130. Der itr. Gebrauch erleichterte das hellenistische οἱ συνηλλαχότες. Damit scheidet Bonitz (74—75) aus, aber auch das paläographisch bestechende πιστοῖς von Jackson (38). Daß zu dem ursprünglichen πιστοί ein Sigma dazukam ist Dittographie; es folgt συν —.

86,22 (43 a 12) „auf beiden Seiten“: ἀμφιβάλλοντα ἀμφότερα. Wieder macht ein Compositum von βάλλω Schwierigkeiten. Ich denke man kommt mit der Grundbedeutung von ἀμφίβολος durch: „beidseitig treffend“, wobei unsicher ist, welche Seite trifft, ob A mit ethischen, B mit materiellen Vorwürfen. — ἐγκαλεῖ (a 13) ist sicher Futur (EN 62 b 34 ἐγκαλέσει). Die Bildung wechselt.

86,27 (43 a 15) „Recht“: τὸ δίκαιον mit Spengel statt τὸν δ. Fritzsche will das Masc. halten, also = τὸν δικαστήν, mit Berufung auf EN 1132 a 20—22, aber gerade dies führt auf das Ntr. Dagegen hat er in a 16 ἦν richtig erkannt, statt ᾖ; daß ᾖ falsch ist, ebenso wie τὸν πεπονθότα (πρὸς τόν?) in P^{b}, ergibt sich aus EN 1163 a 9. Ebenfalls richtig ist, in a 16, Fritzsches γάρ für δέ und umgekehrt a 19, denn von den beiden folgenden Sprüchen gibt der erste (Theognis 14) ein Beispiel für πόσον, der zweite eines für ποῖον. Das Fehlen von εἶναι nach γάρ bei Susemihl ist Druckfehler.

86,32 (43 a 19) „Geschichte . . .“: ἐν τῷ λόγῳ. Ich kann dazu nichts beitragen. Doch scheint Ar. in EN den Inhalt der Zitate wiedergegeben zu haben (VIII 15, 1163 a 9—23): B verkleinert grundsätzlich; er sagt, was er von A erhalten habe, sei „für diesen eine Kleinigkeit gewesen, das habe er auch von anderer Seite bekommen können“. Bei Theognis sagt B zu A, der Göttin, sie habe nur Kleines geleistet — der zweite Teil des Verses kommt, wie nicht selten bei aristotelischen Zitaten, für den Zusammenhang nicht in Frage. „A dagegen behauptet, das Äußerste was ihm möglich war, getan zu haben, was von anderer Seite unmöglich zu bekommen war, und dies in Gefahr oder ähnlichem Notstand“. In der „Geschichte“ liegt der Ton auf dem zweiten Teil: A sagt zu B: was ich für dich geleistet habe, hat mich beinahe das Leben gekostet. — εἴρηται (a 21) geht auf 43 a 2. Aus EN a. O. und insbesondere auch aus 1163 a 24, sieht man, daß dieser, EE entsprechende, Text auf die Fr. κατ' ἰσότητα geht. Zu εἴρηται, das Susemihl ohne Grund in den Addenda 124 als verderbt bezeichnet, ist auch kein ὥσπερ erfordert, da zu ergänzen ist τὰ ἐγκλήματα (γίγνεσθαι). Wegfall des Verbums wie 42 b 37. 43 a 3; MM 1210 a 23. 28; EN V 6, 1131 a 23 (ἐντεῦθεν). — Im folgenden wieder überquellende pronominale Diktion, wie sie dem abstrakten Stil von EE entspricht; man muß nur EN dagegenhalten. In der Übersetzung arbeite ich mit A und B. Schematisch: I = 43 a 21—25, II = 43 a 25—29:

I) A: wie groß der Nutzen für B! — Er sagt nicht: wie klein die Sache für mich!
B: welch kleine Sache für A! — Er sagt nicht: wie groß der Nutzen für mich!
II) B: wie klein war mein Nutzen! (Drachme)
A: wie groß war mein Dienst! (Gefahr)

In I spricht A zu B hin, B zu A hin; in II sprechen A und B zu sich selbst, genau gesagt: B spricht zuerst, denn er, der zuletzt (a 24) zu A hin gesprochen hatte, der *παθών* von EN 1163a 12, ist jetzt (*ὅτε δέ* a 25) Subjekt und spricht seinen kleinen Monolog. In EN 1163a 12—16 wird nur II behandelt, also kann dort Ar. nicht von *ἀμφιβάλλειν* sprechen. Aus EE 43a 23 + 24 (*ἀλλ' οὐ*) sieht man, was A und B hätten sagen sollen um den Streit zu vermeiden, nämlich A: wie klein war meine Leistung; B: wie groß war mein Nutzen. D. h. A mußte das von sich selber sagen, was B zu ihm sagt und B von sich das was A zu ihm sagt. Indem sie das nicht tun entstehen die Vorwürfe. Daraus ergibt sich, daß ich 43a 25 nicht wie Solomon als korrupt betrachte. Ich lese *<ἢ> μεταλαμβάνων*, denn genau dieses ist jetzt der Fall, daß er nicht, wie soeben, vorwurfsvoll auf A schaut, sondern als Empfänger sich selbst bedauert; das ist ein Wechsel der Blickrichtung. Damit fällt Fritzsches Konjektur und auch Jacksons (39) *ἴσα ἀντιβάλλει* (statt *ἀμφιβάλλει*). weil damit der Monolog zerstört ist. An Apelts (737) *ὁτὲ δὲ καὶ μεταλαμβαν<όν>των* (sc. *αὐτῶν*) *καὶ ἀμφιβάλλει* ist alles verfehlt. Er übersetzt: „zuweilen tritt auch Zweifel und Streit ein, wenn sie ein Tauschgeschäft machen".

87,11 (43a 30) „wie": *πῶς*. Sehr ingeniös ist Jacksons (39) *ἀξιοῖ τι ὡς*, hier und a 31: „a claim at the old ... new rate". Doch hat das wohl nur kommentierenden Wert; auch *πόσον* könnte man sagen. Über Rückzahlung von Geld ist der 13. Platonbrief aufschlußreich; dort auch *ἀπόδοσις ἀργυρίου* (363d 5). Über Einst und Jetzt in eroticis Phaedr. 240e 8—241b 3. — a 31 „Absprache": a 6. b 7.

87,18 (43a 35) „notwendiger". Zum Gegensatz „schöner-notwendiger" s. Topik 118a 6—15: das Notwendige ist *αἱρετώτερον*, aber wertvoller ist das Aus-dem-Vollen (*τὸ ἐκ περιουσίας* = EE 43a 38). Manchmal allerdings ist es umgekehrt: Philosophieren ist wertvoller als Geldmachen, aber für einen dem das Notwendige fehlt, ist es nicht *αἱρετώτερον*.

87,20 (43a 37) „in die Quere": *ἄντικρυς ᾖ* Hss. Hier haben Apelt (737—8) und Jackson (39) unabhängig das Richtige gefunden, *ὅταν ἀντικρούσῃ τι*, zudem das Verbum in EE selbst als Synonym zu *ἀντιτείνω* belegt ist (33b 31); J. verweist außerdem auf Rhet. 1379a 12. — „anderen Sinnes": Phaedr. 241a 7 *ἄλλος γέγονεν*.

87,22 (43a 38) „Luxus": *ἐκ περιουσίας*, Die Definition des Ausdrucks, der in den anderen Ethiken nicht vorkommt, steht in der Topik (s. o. zu a 35): „Wenn das Notwendige vorhanden ist und man sich dann noch dazu einige *καλά* bereitstellt". Thucydides II 38. Dem entspricht Pol. VII 10, 1329b 27—31.

87,31 (43b 5) „nicht richtig". Jackson (40) interpungiert richtig *οὐ καλὸν μὲν ἀντιποιῆσαι δέον* (vgl. 44a 19), *τούς* usw. — „Die schönen Reden reden", auf das *καλόν* der ethischen Fr. bezogen (43a 34), ist kühn; im anderen Falle würde es also heißen *τοὺς χρησίμους λ. λ.* Dem Neoptolemos haben die Griechen den *λόγος καλός* geboten, daß er Troia zerstören werde (Soph. Phil. 352), sie haben ihm also von dem *καλόν*, dem Ruhm gesprochen. Der Ton in EE ist ironisch, *ληρεῖν*. Komödienausdruck, z. B. Menander, Epitr. 708.

87,34 (43b 7) „wie bei". ὡς ἠθικῶς ist als Ellipse durchaus zu verstehen, etwa δεῖ προσφέρεσθαι (43a 5). Also ist Spengel und Fritzsche unnötig. Für abwegig halte ich es, wenn Jackson ἠθικῶς zu κρίνειν zieht: ‹τὸ› ὡς, ἠθικῶς, that some one should arbitrate on moral grounds. ἠθικῶς + κρίνειν halte ich für unaristotelisch und außerdem ist es undenkbar, daß die Partner dem Schiedsrichter den Modus vorschreiben. Dagegen ist richtig, daß τίνα den Satz sinnlos machen würde: sie müssen entscheiden, „welche Dinge" zu verteilen sind! Doch bin ich nicht so sicher wie J., daß im folgenden ἀπατᾶν αὐτόν (= den Schiedsrichter) gemeint sein müsse, to influence the referee, also ein Theater vor ihm aufführen. So leicht man sich das vorstellen könnte — es spricht dagegen, daß schon im Eingang von EE VII mit Täuschung und Verstellung (35b 10) vonseiten der Freunde gerechnet wird, in dem A-B-Verhältnis, nicht einem Dritten gegenüber. Und der König von 43b 26 spielt B gegenüber die Rolle eines Freundes um der Lust willen (Philo 2, 531 προσποιούμενος τὸν ἡδόμενον). Aber den Ausschlag gibt EN IX 3, 1165b 4—12. — Falls aber noch irgendein Zweifel sein sollte, daß τινά zu lesen, also ein Schiedsrichter zu verstehen ist, so wird dieser beseitigt durch den folgenden Satz, daß sie beide (αὐτὸν sorglos statt ἀμφοτέρους) mit der Tyche zufrieden sein müssen, d. h. mit der nicht vorhersehbaren Entscheidung des τις, der natürlich ein privater Schiedsrichter ist. Unmöglich Apelts (738) Versuch den evidenten Akkusativ Sylburgs, statt ὑποκρινόμενος μηδέτερος Hss, wieder in den Nom. zu verwandeln μή (oder μὴ δή) ὑπ. μηδ. αὐτῶν ἐξαπατᾷ, ὡς ἔδει στέργειν usw. „Es muß dann ein Richter entscheiden, auf daß nicht einer von ihnen heuchlerisch (in dem andern) die Täuschung erwecke, als wäre es richtig gewesen, sich mit dem was ihm der Zufall bringt, zufrieden zu geben".

88,3 (43b 11) „die Gottheit". Auch in EN VIII 16, nur daß dort die Blickrichtung vom Menschen zu Gott ist: „Die Fr. verlangt — anders als die Gerechtigkeit — nur das Mögliche, nicht was exakt dem Verdienste entspricht. Dies letztere läßt sich ja auch gar nicht in allen Fällen verwirklichen, so bei den Ehren, die man den Göttern oder den Eltern entbietet . . . Doch wer den Göttern und den Eltern nach besten Kräften dient und sie verehrt, gilt als gut (1163b 15—18. Band 6, 535; 193, 4).

88,8 (43b 15) „auf gerader Linie": κατ' εὐθυωρίαν — Abschnitt (4). Asyndetischer Anfang wie 44a 30. Die Sache ist auch in den anderen Ethiken bekannt. Am einfachsten der Ausdruck in MM 1210a 34: „In einer Fr., in der wir nicht aus demselben Grund befreundet sind, kommt es eher zu Differenzen". In EN IX 1, 1163b 32 ἀνομοειδεῖς φιλίαι. Wenn nun Ar., nur in EE, den Begriff μὴ κατ' εὐθυωρίαν wählt, so fällt das auf. Bonitz hat im Index wohl das ganze Vorkommen verzeichnet; es sind lauter Partien aus naturwissenschaftlichen Schriften, nur je eines aus Rhet. II 2, 1379a 11 und eines aus dem A elatton der Met. (994a 2; Zusammenhang physikalisch). Das legt wiederum den Schluß nahe, daß die EE-Phase auch eine naturwissenschaftliche Phase war. Da mochte sich Ar. z. B. im Anschluß an Plato, Tim. 45a 6f. mit dem Geradeaus-sehen und dem nicht nur geradeaus, sondern πάντοθεν-Hören beschäftigt haben, wie das De part. an. 656b 26—31 zeigt. Da hat er sich des platonischen Ausdrucks bedient (Stellensammlung im Rhet.-Komm. von Cope-Sandys II 21) und es mag Assoziation sein, daß er es in EE, da nach seiner Lehre das Auge vorwärts sieht (κατ' εὐθ.), schwer findet, in solchen Fällen das Gerechte zu sehen (ἰδεῖν, vgl. Leges 757b 6), wo keine gerade Richtung vorhanden ist, sondern man nach allen möglichen Richtungen schauen müßte. Dies gegen Spengel und gegen τῷ der Hss in b 16. Es

handelt sich also, wie das ἀνομοειδές von EN zeigt, um Freundschaften, wo das Ziel der Befreundung (das Gute, Lustvolle, Nützliche) des A τῷ εἴδει ἕτερον ist als das des B, also nicht nur durch ein Mehr-weniger verschieden, sondern vollständig. Um an De part. an. (s. o.) anzuknüpfen: κατ'εὐθεῖαν sind geradlinige Fr.en, andere haben das Motiv von den verschiedensten Seiten her (πάντοθεν), es sind heterogene Motive. Das erste Beispiel spricht in der Weise des platonischen Phaidros von den erotischen Verhältnissen.
Zum Text 43b 15—20. τοῖς (b 15) darf nicht mit Bonitz (75) in ταῖς verwandelt werden, wegen 42a 10 und 43b 32. — τό (b 17) ist in Ordnung (s. o.); Jacksons (42) τώ = τούς, vermutlich veranlaßt durch das gänzlich unverpflichtende τω der Hss, ist gegen aristot. Sprachgebrauch. — τὸν (b 18) ist gerechtfertigt nicht deshalb weil der Geliebte the one supremely agreeable person ist, sondern wegen 44a 36. Apelts (738) τιν' ist nicht zu diskutieren. — παύσηται (b 19): nicht in EN, aber Phaedr. 231a 3; ἄλλος 241a 4. 7. — παντιτινος (b 20) ist durch Jackson mit Berufung auf EN 1162b 27 trefflich hergestellt: τί ἀντὶ τίνος quid pro quo, wogegen Apelts πᾶν, τί τίνος „sie berechnen dann alles, was und wem es zukommt" verfehlt ist.

88,16 (43b 21) „Pyton, Pammenes . . ." Nach dem Zusammenhang können die gekoppelten Namen nur als Liebespaar aufgefaßt werden (καὶ διαφέρονται ὡς); es hat sich also nicht Pa. mit einem X, Py. mit einem *Y* aus irgendeinem Grund entzweit. Wenn Pa. der vornehme Thebaner ist (s. RE), in dessen Haus Philipp von Makedonien aufgenommen wurde, als er Geisel in Theben war, so ergibt dies das Jahr 368. Was sonst von ihm berichtet wird, fällt in die 60er und 50er Jahre; wenn er Philipps Phokerkrieg noch mitgemacht hat, kommt man bis in die 40er Jahre. Kenntnis von ihm bei Ar. ist plausibel. Nach Plutarch Mor. 618d; 761b war er ein ἐρωτικός. Durch Pa. wäre dann Py. zeitlich festgelegt. Wenn der verschriebene Name in Pol. V 10, 1311b 20, wie es scheint, richtig als Py. gelesen wird, ist der Mörder des Thrakerkönigs Kotys gemeint. Das war 360. Und da also Pa. und Py. in unserem Text ein Paar sind, scheidet jener Python aus, der als Geliebter des Auleten Euios 324 in Susa war (Berve, Alexanderreich II Nr. 315). — Zum Text. „im allgemeinen", καὶ ὅλως Hss, durfte Fritzsche nicht in καὶ [ολ] ὡς ändern; das hat Jackson richtig erkannt, aber falsch erklärt: Pa. und Py. hätten in einem Lehrer-Schülerverhältnis gestanden und das verallgemeinere Ar. jetzt. Nach den obigen biographischen Resten waren das handfeste Kämpfer und haben schwerlich zusammen Strategie studiert. Ar. meint: Liebhaber trennen sich, siehe das genannte Paar, und ganz allgemein, ohne daß Namen benötigt werden, gilt auch von Lehrern und Schülern, daß sie sich entzweien und zwar wegen des Honorars. Danach ist es ausgeschlossen, daß mit καὶ ὡς (b 22) noch ein Lehrer eingeführt wird, nämlich Prodikos, wie die Hss wollen und was Fritzsche vergeblich zu halten versucht. Auch in Plinius, Nat. hist. 29, 2 ist Prodicus schon im 16. Jh. verbessert zu Herodicus. Dies ist entweder der Arzt aus Knidos oder der Bruder des Gorgias, der als Arzt in Platons Gorgias verewigt ist (448b 5. 456b 1).

88,20 (43b 24) „der König". Dieselbe Geschichte, aber ohne „König" EN IX 1, 1164a 15. Bei Plutarch (Mor. 333f.) war es Dionys der Tyrann. Dort auch das Verbum εὐφραίνω, das Ar. merkwürdigerweise in MM und EN meidet. Und man sollte es nicht glauben, es gibt im Corpus Ar. kein ὑπισχνεῖσθαι (sondern ἐπαγγέλλεσθαι), mit Ausnahme dieser Stelle. Sollte diese Geschichte in einem „Buch" zu lesen gewesen sein und der Wortlaut hier und bei Plutarch durchschlagen?

88,28 (43b 30) „Bürgergemeinschaften": ἡ πολιτικὴ κοινωνία. Der Ausdruck ist sorglos. 41b 35 (s. o.) hatte Ar. gesagt, in der πολιτικὴ κοινωνία sei die quantitative Gleichheit, jetzt aber wird proportional gemessen (42b 13). Aber an der früheren Stelle war der Staat der „Politie" gemeint, der in EN Timokratie heißt. Aber in jeder Staatsform gibt es Austauschgemeinschaften (EN V 8, 1132b 31) und die Gemeinschaft von Bauer und Schuster z. B. ist eben eine solche in der Polis; daher die Benennung hier, wo besser der Plural stünde, aber der Singular durch das folgende einzige Beispiel bedingt ist. Zu verstehen ist nach 41b 39. 42b 11–13 und EN IX 1, 1163b 33–35. Bauer und Schuster sind eine Gemeinschaft (EN V 8, 1133b 3. 6) und Lehrer-Schüler auch (EN IX 1, 1164b 3). In diesen ist also proportional zu erkennen" (γνωριστέον 43b 28, wie EN V 7, 1132b 2, wie im Deutschen „der Richter erkannte auf Freispruch"), was dann ein διαιρετέον bedeutet (43b 1). Das Bauer-Schusterbeispiel wie EN V 8, 1133a 32; EN 1163b 34. Band 6, 318; 36, 5. — Jackson (43) hatte Anstoß genommen, daß da „nicht ὅρῳ" gemessen werde und schlägt ἀριθμῷ vor. Aber da muß er und Solomon 41b 36 vergessen haben. Und daß es jetzt nicht τῷ αὐτῷ ὅρῳ heißt, kommt daher, daß ἐνί aus der vorigen Zeile nachwirkt.

88,34 (43b 34) „proportional". ἀργύριον τῇ σοφίᾳ Hss. Seit 43b 15 ist die Rede glatt geflossen, ohne Ellipsen und so bleibt es auch bis b 38. Man muß daher versuchen die offenbar gestörten Wörter der „Stillage" entsprechend zu restaurieren. Deshalb habe ich Bedenken gegen die Kurzfragen von Bonitz (τί σοφία; τί δοθέν), so glatt die Emendation aussieht. Es ist nichts gewonnen, wenn man mit Jackson (44) ἀργύριον τῆς σοφίας (Geld für Wissen) schreibt, denn was übrig bleibt gibt keinen Sinn. Diesen hat J. so zu finden geglaubt: οἷον bis σοφίας ist Parenthese, so daß ἀνάλογον μέτρον (b 32) unmittelbar auf den Schlußteil des Satzes einwirken kann. Sodann wird aus πρὸς τὸ πλούσιον εἶτα: πρὸς τὸ τί δοὺς ὠνεῖται und der Rest bleibt unverändert. Also: (das Proportionale ist Maß) to decide in respect of either what he gives to purchase what commodity = a given commodity. Die Verschränkung ist nicht unaristotelisch, aber das Ganze scheitert an ὠνεῖται und πρὸς ἑκάτερον. Ich nehme nach ἀργύριον Lücke an und schreibe ‹τῷ ἀνάλογον μετρητέον› τὴν σοφίαν. Auch Solomon akzeptiert J. nicht, sondern kehrt zu Bonitz zurück, jedoch mit τὸν πλοῦτον für τὸ πλούσιον. Für τὸ πλούσιον kenne ich allerdings keine Parallele, aber warum sollte Ar., entsprechend dem üblichen Wechsel von ἕξις und ἔχων, nicht einmal den Besitzer des Geldes eingeführt haben? Man gleicht nicht nur die Sachen aus, sondern auch die Personen (EN V 8, 1133a 18). Also τὸν πλούσιον. Ein Bedenken bleibt gegen δοθέν. A hat also den Unterricht beendet und B hat gezahlt. Kommt jetzt eine Art von Revisionsprozeß? Die Form δοθέν kommt übrigens in den Ethiken nicht vor. Das mag Zufall sein. Plato sagt so (Leges 757d 5), aber da ist alles klar. Sollte man in EE nicht doch δοτέον schreiben? — Der Gedanke selbst ist 43b 22 vorbereitet. Wissen und Geld lassen sich nicht mit einem Maß messen. Über den Gegensatz von Wissen und Reichtum zu reflektieren ist traditionell, siehe das Simonides-Dictum in Rhet. II 16. Die Darstellung in EN IX 1 zeigt geradezu persönliches Engagement des Ar., sie ist ironisch. Und vielleicht hat auch das Adjektiv in EE eine solche Nuance. — Zum Text: b 35 ἥμισυ: ἡμῖν P^b ist wieder schwere Verschreibung.

Kapitel 11

89,4 (44a 1) „der gut ist . . .“ Der Ansatz eines eigenen Kapitels ist unberechtigt (s. o. zu 42a 1), denn es ist nichts anderes als eine Variation des zuletzt behandelten Themas der Geradlinigkeit. Es handelt sich dabei nicht um den sogenannten moralischen Konflikt, um den Widerstreit zwischen Einsicht und Begehren, sondern die Herrschaft der Einsicht ist in diesem Kap. unbestritten. Es geht vielmehr darum, daß man bei der Zuteilung der Fr.-Leistungen auf die Vielfalt des Lebens stößt. Im vorigen war von dem Maß gesprochen, das bei Nicht-Geradlinigkeit anzuwenden ist, jetzt steht man vor der Tatsache, daß die mannigfachen Freundschaften, wo die philosophische Zurückführung der Fr. -Merkmale auf den Einen, den Guten, nicht mehr hilft, das Einhalten der Geradlinigkeit erschweren und die bisher getroffenen sauberen Distinktionen in Verwirrung zu bringen scheinen. Die Substanz, übrigens auch die Dispositionsstelle, ist in EE und EN dieselbe, aber die Art der Behandlung ist verschieden. In EN reiht Ar. die neuen Gedanken einfach an IX 1 an: „Es gibt weitere Probleme . . .“ (nachher auch IX 3), d. h. er wählt den koordinierenden Stil, etwa in der Art von MM. In EE dagegen ist schon am ersten Satz — EN beginnt mit dem Vater-Verhältnis — zu sehen, daß die Konzeption der „ersten“ Fr. nachwirkt (37a 10—12. 38a 3—8. 40b 15. 38). Und nur in EE greift Ar. auf die *φιλικά* von VII 6 zurück, also auf einen Abschnitt, dessen Zusammenhang mit eben der „ersten“ Fr. wir festgestellt hatten (s. o. zu 40a 8). In EE sieht sich A quâ *ἀγαθός* in einen Kreis von *ἄλλαι φιλίαι* gestellt, wo er nicht einfach, wenn wir ihn uns im Mittelpunkt denken, „geradeaus“ auf irgendeinen der Kreispunkte zugehen kann. Es ist Ar. damit, wenigstens einigermaßen, nicht elegant, gelungen, die Ausführungen unter einen Oberbegriff zu bringen. Diese Stellung hat A in EN nicht. Dort ist dafür die Tendenz faßbar, nun in gefeiltem Stil, die Dinge um die Blutsverwandtschaft zu gruppieren. In EE ist die Darstellung abstrakt; pronominaler, elliptischer Stil. — Parallele. EE VII 11, 1244a 1–36: EN IX 2, 1164b 22–65a 35 (IX 4, 1166a 1–10). — Erläuterungen in Band 6, 539—541. — Text: hier mag Bonitzens (75) Vorbemerkung stehen, daß Kap. 11 und 12 tot ac tantis scatent corruptelis, ut vix duo vel tres versus continuos legere possis, quin emendandi periculum facere cogaris. Wegen der Unsicherheit hat er denn auch diese Kap. nur äußerst knapp bedacht (76—77) und für den Rest von EE auf Spengel verwiesen. An seine Stelle tritt, fortiter sed inaequaliter, Apelt[1] 1894, 738—740 und dann, ingeniös wie immer, Jackson[3] 1900, 45—47, sowie J.[6] 1915, 159.

89,5 (44a 1) „Tugend“. Bei der „ersten“ Fr. hatte Ar., wie wir wiederholt sahen, das Moment des Nutzens zurücktreten lassen. Jetzt sieht man, daß „Ethik“ und Utilität nicht auf einer Linie zu liegen brauchen (= EN 1164b 25, als 2. Aporie). Der Doppelausdruck für den „ersten“ Freund = 40b 15. Jackson[6] a. O. verstößt mit dem glättenden *ἀντιποιεῖν τὰ ἴσα δυναμένῳ* gegen des Stil des Abschnitts, denn der Hörer weiß, daß es bei der Fr. nur zu oft beim *βούλεσθαι* bleibt. — „Problem“, auch a 8. 47b 8, ist in EN „Aporie“. Das Wort in den Ethiken nur hier, sonst vor allem in Logik und Naturwissenschaft.

89,9 (44a 5) „Wenn einer“. Auch der Artikel vor *φίλος* (Rieckher) ist gegen den Stil. Zu verstehen ist: Wenn B Freund und gut zugleich ist.

89,11 (44a 6) „bagatellisiert“: ταπεινώσῃ. Das Begriffspaar nur hierin den Ethiken. Aus der rhetorischen Sprache (vgl. Rhet. ad Al. 1428a 2)? Aber es steht auch in naturwissenschaftlichen Schriften, wo z. B. in De part. an. 689a 24 der Zusammenhang mit Plato, Tim. 72c—d recht klar ist.

89,14 (44a 8) „Freund . . .“ Meine Auffassung ergibt sich aus der Übs. Merkwürdigerweise sind gerade hier die Hss nicht schlecht; nur in a 9 ist Sylburgs ὃ δέ für διό notwendig, weil letzteres die Reihe der Antithesen sinnlos unterbricht. Zu dem Rechnen mit den 3 Zeitstufen in den 4 Fällen weiß ich keine Parallele. Sie lehren aber, daß auf keinen Fall ὁ σπουδαῖος Subjekt sein kann, denn solche Auf- oder Abstiege im Tugendzustand wären gegen den arist. Tugendbegriff. — Die von Rieckher vor ἀλλά (a 10) angesetzte Lücke hat nur Susemihl überzeugt. ἐκεῖνο aber geht auf das Eingangsproblem, wie das Euripideszitat (890 N[2]) beweist, wo nur der zweite Vers für den Zusammenhang in Frage kommt, der also einschärft, daß Leistung mit Leistung zu vergelten sei. Der Sinn der Aporie war: der gute Freund ist nicht begütert, ein anderer Freund aber ist es und kann auch wirklich Empfangenes erwidern — was ist da zu tun? Nach dem Zitat müßte der Nützliche bevorzugt werden. Aber dies scheint Ar. nicht zu billigen, wie er in EN ausführlich darlegt (1164b 31—33 + 65a 2—4); in EE kommt er zu einer Teilung (a 15), indem er sich aber bewußt bleibt, daß die Entscheidung „mühsamer“ ist; „mühsam“, damit meint er nicht etwa, die in Frage stehende Leistung richtig zu plazieren, sondern die Aporie zu lösen, vgl. EN 1164b 28. 65a 34. — Zur Rekonstruktion der Euripidesverse habe ich nichts beizutragen, sondern lese nach Susemihl; mit ihm auch a 13 ἀλλ', ἃ δεῖ.

89,22 (44a 13) „der Mutter“: EN 1165a 14—18; 21—27; dort auch das Zeus-Beispiel, das der größten Überlegenheit: EN V 10, 1134b 22. Band 6, 540; 198, 3. 420; 110, 12 und Stewart I 494.

89,25 (44a 15) „also“. Man sieht jetzt, daß das Vater-Beispiel nicht abrupt hereinkommt, wie es auf den ersten Blick scheint (a 15). Jetzt erst wird die Eingangsaporie gelöst. Also steht auch das Vater- und das Zeusbeispiel in diesem Zusammenhang und es hat seine Bedeutung, daß die Begründung dabeisteht „weil er βελτίων ist“. Da in EN kein Zusammenhang mit der Lehre von der „ersten“ Fr. besteht, war dort eine solche Begründung überflüssig. Und auch die Gottheit hat ihre „Tugend“ (38b 19), d. h. sie hat alle ἀγαθά (EN 1158b 36). Indem Ar. in diesem Abschnitt begreiflicherweise keinen Wert darauf legt, die früher entwickelten Fr.-Arten scharf zu trennen, gilt ihm das alles als Beispiel für den ἀγαθὸς φίλος. Diesem also gibt man den seiner Qualität entsprechenden Teil. Da die den Eltern und den Göttern geschuldeten Leistungen durchaus materieller Natur sind, bedeutet dies also, daß B nicht sein ganzes Vermögen für A (Vater, Gott) verwenden muß, sondern wenn er mit einem Freund C auf Grund des Nutzens verbunden ist, darf er da schon, grob gesagt, einen Teil in das Geschäft stecken.

An diesen, dem Nützlichen bestimmten Teil knüpft Ar. das weiterführende Beispiel an, zu dessen Verständnis man sich daran erinnern muß, daß „Zusammenleben“ ein Hauptmerkmal der „ersten“ Fr. ist. Wenn man, sagt Ar., eine Nutz-Fr. mit ihren Verpflichtungen eingegangen hat, so schließt das nicht ein, daß nun dem Nützlichen alles geleistet werden müsse, man also mit dem Geldmann auch noch zusammenleben, d. h. ihm etwas schenken müsse, was dem „Guten“ vorbehalten ist usw. — Zum Text. a 16 ist überliefert ουχει, ουχι. Es ist gegen den Stil des Kap., ein Subjekt

hereinzubringen, also *οὐχ ὅς* (Bonitz), sondern *οὐκ εἰ*, sc. *τις* genügt. *οὐχ* bei Susemihl ist Druckfehler. Daß dagegen in a 17 Bonitzens *συζῆν* für das *ευζην* der Hss unerläßlich ist, versteht sich.

89,30 (44a 18) „Aber . . ." Ich behandle den ganzen Satz um zu zeigen, daß Solomons crux nicht notwendig ist. Zusammenleben ist, wie aus 42a 8 erinnerlich, ein tief in der Natur verwurzelter Selbstwert. Demgegenüber tritt ganz in den Hintergrund, ob B, mit dem wir das Leben teilen, auch noch nützlich ist. Er „gibt" nicht Nutzen. Und A muß also in seine Gegenleistung, die eben das *συζῆν* ist und sonst nichts, nicht auch noch das einbeziehen, was ein weiterer Freund C, der Nützliche, leistet. Aber, fährt Ar. fort, die (A) welche dieses tuend — nämlich zusammenleben, und zwar als *ἐρωτικοί* — neben dem Zusammenleben auch noch all ihr Geld dem B geben, sind nichtswürdig. Ein textliches Hindernis ist zu beseitigen: *τοῦτο ποιοῦντες τούτῳ* ist aus der Doppelschreibung entstanden *οἱ τοῦτο ποιοῦντες: οἱ ποιοῦντες τοῦτο*. Also ist ein *τοῦτο* zu streichen und zwar wohl besser das zweite. Dies hat, wie ich nachträglich feststellte, auch Rackham getan. Mit *ταὐτὸ τούτῳ* hat Meister Casaubonus diesmal fehlgegriffen, was auch Susemihl notiert. Aber es folgt noch eine unbemerkt gebliebene Doppelschreibung. Überliefert ist in a 19 *ουδεονουδειοιν*. Fritzsche hat richtig aus dem zweiten Teil *οὐδενός εἰσιν* gewonnen. Das verbleibende *οὐ δέον* ist eine echt aristotelische Ausdrucksweise, zuletzt 43b 6, entsprechend einem dichterischen *ἃ μὴ θέμις*, Eur. Herakles 1341. Klärlich lehnt Ar. in diesem Satze die mit materiellen Geschenken arbeitende Erotik ab, wie Platon. Aber die Ablehnung ist ohnehin so eindeutig, daß es einfach zuviel ist, ihn auch noch sagen zu lassen, daß diese Fr. ungehörig ist — außer man verbindet *οὐ δέον* nur mit *πάντα* und läßt damit den Ar. die bei der durchgehenden äußersten Knappheit des ganzen Abschnitts unpassende pädagogische Bemerkung machen, daß kleine Geschenke schon erlaubt seien (45a 26 ist anders). Ich streiche also *ουδεον* als Dittographie. Wenn Apelt wieder das *ταὐτό* des Cas. aufnimmt „ganz so handelnd wie dieser", nämlich der *χρήσιμος*, so sieht man, daß ihm der vorhergehende Satz nicht klar geworden ist, und wenn er *οὐ δέον* übersetzt „ohne ausreichenden Grund", so sieht man nur nocheinmal, wie ungehörig das Sätzchen ist.

89,33 (44a 20) „Definitionen . . ." Der Grundgedanke des Abschnitts a 20—30, daß die 4 hauptsächlichsten (s. o. zu 40b 10; hier sind 4 und 5 zu 4a, b zusammengezogen) *φιλικά* nicht je auf eine bestimmte Fr.-Art gehen, also nicht artbildend sind, ist bereits in 40a 22—b 1 vorgebildet, *μάχεται δή* (40a 30). Aber dort war die Absicht (s. o. zu 40a 30) zu zeigen, daß in dem Verhältnis des Einen, des Guten zu sich selbst zwischen ihnen kein Widerstreit ist. Jetzt dagegen ist die Darstellung des Disparaten Selbstzweck: ein und derselbe *ὅρος* geht auf mehrere Arten, das erste *φιλικόν* z. B. gilt für Fr. unter Gleichen und aber auch für die mit Überlegenheit des einen Partners; auch bei den *φιλικά* ist also keine „Geradlinigkeit". Und daher die Probleme, die alle dem an erster Stelle genannten grundsätzlich gleichen. Apelt (739—740) hat den Sinn des Ganzen fehlerhaft, Jackson (45) richtig verstanden.

Was den Text betrifft, so gehe ich nicht auf die älteren Konjekturen ein, da diese aus mangelhaftem Verständnis des Ganzen entstanden sind, sondern nur auf das nach Susemihl Vorgebrachte. a 23 *ὁποῖος δεῖ* Hss. Apelts *ὁποῖος δή* ist halb richtig, Jacksons *ὁποίῳ δή* ist evident. Es bedeutet so viel wie „usw.". Vgl. 36b 32. 34a 22 und Band 8, 279; 28, 13. — a 23 *ἐπισημαίνει*. Einen direkten Beleg für dieses vorwiegend

in den naturwissenschaftlichen Schriften, jedenfalls nicht in den Ethiken, gebrauchte Wort gibt es offenbar nicht. Bonitz setzt im Index 277b 31 ein Fragezeichen. Doch sehe ich keine Schwierigkeit, im natürlichen, und auch belegten, Sinn zu verstehen: ein *σημεῖον* auf etwas drücken, dieses dadurch so markieren, daß es von Ähnlichem unterschieden werden kann. Apelt findet es „völlig unverständlich", daher *ἔτι συμβαίνει*, non iam quadrat. Aber obwohl sog. logisches *ἔτι* usw. nicht selten vorkommt — hier hat es keinen Platz. — a 26 *οὐ-οὐδείς*, rhetorische Anadiplosis, nichts zu ändern.

90,11 (44a 29) „die Existenz". In a 28 kann nur der eine Lücke annehmen, der nicht bedenkt, wie oft *ὑπάρχειν* = *εἶναι* ist. Gewiß ist *βούλεσθαι τὸ εἶναι* stereotyp, aber es scheint mir besonders passend, daß gerade hier *ὑπάρχειν* steht. Der Empfänger der Wohltat ist das „Werk" des Spenders (41b 1—4; EN IX 7); von einem Neutrum aber kann man sehr wohl *ὑπάρχειν* sagen = *μένειν*. EN 1168a 16: das Werk möge erhalten bleiben, so daß es dem Schöpfer immer zu Gebote steht. — a 30: hier geht Ar. vom Kind aus, in 40a 30 vom Vater.

90,15 (44a 30) „Manche Freunde ..." Der Kurzstil des Abschnitts a 30—36 ist kaum mehr zu überbieten. Er gehört genauso wie das übrige Kap. 11 zum Schlußteil von 10: Vorwürfe entstehen, wenn das Verhältnis von A zu B nicht „geradlinig" ist, sondern ein Haupt- und ein Nebenziel hat, wobei B das letztere, das ethische, in den Vordergrund schiebt. Darin besteht sein Unrecht. Anders als Jackson meine ich, daß in dem ganzen Text A als „guter" Freund dem doppelstrebigen B gegenübergestellt wird, so daß nocheinmal der Zusammenhang mit der „ersten" Fr. durchscheint. Wenn nämlich B nicht so sehr den A liebt als vielmehr die „Sachen", so ist nach 37b 30—32 und 38a 16—19 vorausgesetzt, daß der *ἔχων* ein *ἀγαθός* ist, der um seiner Person willen geliebt werden müßte. „Daher", so geht es mit Numeruswechsel und der üblichen Verwendung von *ἐκεῖνος* weiter, „liebt B, der auf die Sachen aus ist, schließlich doch auch den begüterten A als Person, als *ἀγαθός*; er liebt den „Menschen" wegen der akzessorischen Qualität des Reichseins, so wie er Wein und Geld wegen der Qualität des Süßen, bzw. Nützlichen liebt. In dieser abstrakten Formulierung darf es nicht überraschen, wenn das ein bißchen schief ist, denn im Ernst würde Ar. nicht die für den Menschen geltende Scheidung von Mensch und Sache auf *ἄψυχα* übertragen. B liebt also den A *ὅτι χρησιμώτερος*, d. h. er würde an sich A als Mensch nicht lieben, aber zusammen mit dem Besitz ist er nützlicher als ohne diesen und so nimmt er gleichsam in Kauf, daß A auch gut ist. Daß dieses In-Kauf-nehmen von B in der Praxis als echtes Verlangen nach der *ἀρετή* des A ausgespielt wird, braucht Ar. nicht eigens auszusprechen. Und nun kommt die Reaktion des A, der die *προαίρεσις* des B merkt. Er ärgert sich, womit er nichts von seiner *ἀρετή* verliert, im Gegenteil das Bewußtsein sie zu haben deutlich ausdrückt. In direkter Rede: „Du hast meine Person mit Geld meiner Person ohne Geld vorgezogen". Nach dem geläufigen Satz *αἱρετώτερον τὸ βέλτιον* ergibt sich also daß A quâ Mensch ein *ἧττον* ist, dem B ein *μᾶλλον* (A + Geld) vorgezogen hat. Diesen Vorwurf aber läßt B nicht unwidersprochen: „Du verkennst mich, ich erstrebe die Verbindung mit dir, weil du gut bist." Darüber urteilt Ar.: ja, jetzt wollen Leute wie B den Freund weil er gut ist, während sie zuvor Lust oder Nutzen wollten.

Diese Interpretation beruht auf der Anerkennung des Textes von Susemihl — bis auf einen Punkt. Susemihl hat durch die Aufnahme der Lesung *διὸ* <*οὐ*> *δεῖ* (Fritzsche)

gezeigt, daß er von dessen verfehlter Übersetzung nicht losgekommen ist. Man muß die in P^b stehende Konjektur *διὸ δὴ ἀγανακτεῖ* übernehmen. Apelt (740) versteht im Ganzen richtig, lehnt aber nur *οὐ* ab. Aber man kann nicht A auffordern zu zürnen und ihm auch noch den Grund vorschreiben, warum er es soll — wozu übrigens *ὥσπερ* so unpassend wie möglich wäre. Nun zu Jackson, der die Dinge im Ganzen richtig sieht. Das Asyndeton (a 31) wird man im Hinblick auf 20a 13. 29b 21 (?) und bes. 43b 15 hinnehmen dürfen. — Zu *ἃ δὴ ἐγκαλοῦσιν οἱ φίλοι* besteht kein Anlaß, da kein Widerspruch zu 34b 24 besteht: seit wann muß *ἀδικεῖν* immer streng juristisch genommen werden? — Bei der Stellung von *ἔνιοι* (Jackson unnötig *ἐνίοτε γάρ*) hat sich Susemihl mit Recht für P^b entschieden, eine weitere wirkungsvolle Vermeidung der normalen Wortstellung folgt sogleich. — In a 32 zerstört J. den ganzen Zusammenhang durch *διὸ φιλονεικεῖ ἐκείνοις*, wo nicht nur der Dativ suspekt ist. Er scheint das Pronomen, die Sorglosigkeit des Ar. übertreffend, auf ein in *ἔχον* steckendes *ἀγαθά* zu beziehen: A komme mit seinen eigenen Gütern in eine Konkurrenz-Situation.

Kapitel 12

90,25 (44b 1) „die Autarkie ..." Über die Dispositionsstelle Band 8, 465; 86, 5. Alle drei Ethiken führen das neue Problem unvermittelt ein, MM und EN nach der zweiten Behandlung der *φιλαυτία*, EE nach dem Thema Fr. und Recht. In EE und EN gewinnt gleichermaßen der Begriff der Energeia in der Argumentation entscheidende Bedeutung, wie wir sehen werden. In allen drei Ethiken hätte Ar. dabei auf die früher schon erfolgte systematische Einführung des Aktualitätsbegriffs zurückkommen können, MM auf I 4, EE auf II 1, EN auf I 6, also auf die Durchdringung der Eudämoniekonzeption mit der Aktualität. Dagegen konnte MM und EN nicht auf eine entsprechende Durchdringung der obersten Fr. zurückgreifen, da sie diese ja nicht systematisch als ein *ἐνεργεῖν* aufbauen, wohl aber war dies in EE möglich. De facto nun bezieht sich MM überhaupt nicht auf Früheres, und auch EE nicht ausdrücklich mit einer der üblichen Formeln. Nur in EN lenkt Ar. so auf I 6 zurück (1169b 29. 32) und zugleich, was wiederum in EE nicht möglich ist, voraus auf den Abschluß der Eudämonie-Lehre in Buch X. Es ist also klar, daß nur in EE ein ungebrochener Zusammenhang von VII 12 mit VII 2 vorhanden ist und der abrupte Eingang hat seinen Grund lediglich in dem gegenüber EN noch nicht vorhandenen Kompositionswillen. Er ist nach dem Typus von MM. Dazu kommt, daß Ar. auch den guten Freund ganz anders im Blick behält als in EN, wo er schon in dem ständigen Wechsel von *σπουδαῖος* und *μακάριος*, beide zusammen z. B. 1170a 27, den Rückblick auf B. I und den Vorblick auf X erkennen läßt. In EE schlägt, wie wir sahen, von VII 2 an die „erste" Fr. immer wieder durch, eben zuletzt auch in VII 11 und eben diese Systematik ist das grundlegende Charakteristikum von EE, wodurch sie sich von MM und EN abhebt. Mit MM teilt sie, und dies ist bei entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung wichtig, die Einbeziehung des Gottes-Arguments, die in beiden Ethiken nicht en passant, sondern mit kräftiger Akzentuierung erfolgt. In EN ist davon keine Spur mehr geblieben.

Der Aufbau des Kap. ist, wie immer, skizzenhaft kunstlos, kein Höhepunkt wird erstrebt und so ist es auch wenig wahrscheinlich, daß am Schluß, der von EN her

gesehen ebenso versandet wie in MM, viel ausgefallen ist, wenn überhaupt etwas. Abschnitt (1) 44b 1–45b 19, der umfangreichste, ist ganz der Diskussion der Analogie Mensch–Gott gewidmet, Abschnitt (2) 45b 19–26 dem Thema der Fr. mit Vielen, Abschnitt (3) 45b 26–46a 25 dem Problem des Zusammenseins der Freunde, wofür in EN IX 11 immer wieder gesagt wird, des Zusammenlebens in Glück und Unglück. Die entsprechenden Themen haben in EN die gleiche Reihenfolge: IX 9. 10. 11 (12). – Parallelen. EE 1244b 1–45b 19: MM II 15, 1212b 24–13b 2: EN IX 9, 1169b 3–70b 19. – EE 1244b 15–19: MM 1212b 37–13a 7: Met. XII 7, 1072b 13–30. 9, 1074b 15–35. – EE 1245b 19–26: MM II 17, 1213b 3–17: EN IX 10, 1170b 20–71a 20. – EE 1245b 26–46a 25: EN IX 11, 1171a 21–b 28 (EN IX 12, 1171b 29–72a 14). – Zur Erklärung: Jaeger[1] 1923, 269; Arnim[6] 1928, 11–17; Walzer 1929, 228f.; Band 6, 554–560; Band 8, 467–471; Ph. Merlan 1960, 83–93. – Zum Text: Bonitz[1] 1844, 76–77; Apelt[1] 1894, 740–745; Jackson[3] 1900, 47–51; Arnim a. O. 13. Dirlmeier, Rh. M. 1962, 192 und SB Heid. 1962, 32f. [Korr.-Zusatz].

90,26 (44b 2) „zueinander". Abschnitt (1). *πρὸς τὰς . . . δυνάμεις*. Periphrastischer Gebrauch von *δύναμις*, wie der von *φύσις*: Bonitz, Index 206b 38.

90,28 (44b 3) „für diesen": *τούτῳ*. Im folgenden werden nur noch die Abweichungen von Susemihl notiert. Im übrigen also Übereinstimmung mit dessen Verwertung oder Änderung des Überlieferten. Nach *τούτῳ* ist in M^bP^b eine kleine Lücke. Man vermißt aber nichts. Ich setze also nach *φίλος* Komma und nach *φίλος* (b 4) Punkt. Der Konditionalsatz ist nachgestellt wie in b 5. Dagegen halte ich Fritzsches *καί* vor *ἔσται* für unmöglich, lese das *ἢ* der Hss als *εἰ* und lasse einen neuen Satz mit *εἰ* ‹*δ'*› beginnen, womit dann auch die mit *πότερον* eingeleitete Doppelfrage, wie so oft im Griechischen, ihr mit anderen Mitteln ausgedrücktes zweites Glied erhält. Dann ‹*ὁ*› *ἀγαθός*, Ross *ἀγαθός*. Man kann nur dann fragen, ob der allseits Autarke einen Freund braucht, wenn vorausgesetzt ist, daß Befreundung aus keinem anderen Grund geschieht denn aus Nützlichkeitsstreben. Dies aber ist nach Ar. durchaus nicht selbstverständlich (42a 7–9). Desgleichen war in Erinnerung zu bringen, daß für die völlige Autarkie des Guten die Voraussetzung gelten muß, daß die involvierte Eudämonie (38a 12) auf der Tugend und nicht etwa auf äußeren Gütern beruht.

90,35 (44b 7) „seine eigene": *αὐτὸς αὐτῷ ἱκανὸς συνεῖναι*. Die Berührung mit Plato. Tim. 34a 8–b 9 (Walzer 229[1]) ist so auffallend, daß man geradezu von einem Zitat sprechen kann. Vorweg ist zu notieren, daß dort zur Autarkie der seligen Gottheit auch das *αὐτῷ ξυγγίγνεσθαι* und das *γνώριμον αὐτῷ εἶναι* gehört.

90,36 (44b 8) „Gott". Bisherige Aussagen: Gott ist überragend glücklich, er gehört als *ἀγαθόν* in die Substanzkategorie, ist *ἀρχὴ κινήσεως* und zwar der besten, seine *ἀρετή* ist überragend, daher vorzüglichstes Beispiel für die Überlegenheits-Fr. (17a 24. b 31; 22b 23; 38b 18; 42a 33. b 20. 29). Jetzt illustriert er die vollkommenste Autarkie – allerdings mit dem Ergebnis, daß die Analogie Gott–Mensch nicht beweiskräftig ist, wie in MM.

Merlan (85 A. 27) erinnert an Euripides, Herc. 1345 *δεῖται γὰρ ὁ θεὸς . . . οὐδενός* (Walzer 229[1]). Diesen Vers betrachtet Diels als Xenophanes-Imitation (VS 21 C 1) im Hinblick auf VS 21 A 32, p. 122, 23: Xen. habe gelehrt, bei den Göttern gebe es keine „Hegemonie"; *οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν* und sie seien autark (dies mit *ἐπιδεῖσθαι* ausgedrückt). Und Antiphon der Sophist lehrt, daß Gott (oder

der Nus) nichts brauche, von niemandem etwas annehme, sondern grenzenlos und bedürfnislos sei (*ἀδέητος* VS 87 B 10). Bei Euripides nun geht vorher: „Ich nehme nicht an, daß es im Wesen Gottes liegt eines anderen Gottes Herr zu sein" (*ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι*), anders gewendet: es ist eine unziemliche Vorstellung, daß ein Gott unter der Herrschaft eines anderen stehen könne, elende Dichtererfindungen, wie Euripides a. O. 1346 sagt. Das durch Eur. (Xen.) bezeugte Motiv, daß ein Gott nicht einen Gott als *δεσπότης* über sich haben könne, wodurch er zum *δοῦλος* würde, dessen Wesen ist, sich nicht selbst zu gehören, sondern *ἄλλου εἶναι* (Ar., Pol. 1254a 10. 13), ermutigt nun zu einem neuen Heilungsversuch an dem als verdorben betrachteten Satz b 9 *οὐδ' ἔσται αὐτῷ οὔτε μηθὲν δεσπότου*. Die bisherigen Versuche sind unbefriedigend, auch der letzte von Jackson (*εἴγε μηθὲν δέοιτό του*), der nur die Konjektur des Casaubonus nach paläographischen Erwägungen verbessert, aber genau so wie diese Tautologisches sagen läßt. Ich lese *αὐτὸς* für *αὐτῷ*. Also „und er wird auch nicht selber . . . unter einem Herrn stehen". Zu *οὔτε μηθέν* aber wird man die crux setzen und sich also damit begnügen müssen, für die endgültige Emendation wenigstens die Gedankenrichtung festgelegt zu haben. Da der Übersetzer von EE VIII 3 für die Worte 49b 8 *οἷον δοῦλον πρὸς δεσπότου* ein sinnloses velud servum ad eum qui deum hat, stand also in seiner Vorlage für einzig richtiges *δεσπότου* etwa *τὸν ὅς θεόν* oder *ὃν θεόν*. Ist in 44b 9 etwas Ähnliches, nur umgekehrt, geschehen? Hieß es ursprünglich *οὐδ' ἔσται αὐτὸς ἄλλου τινὸς θεοῦ*? Auf jeden Fall ist nun klar, daß das in MM und EE vorgetragene Gottesargument eine Vorgeschichte hat und daß es also in der Substanz, dies gebe ich Merlan zu, nicht „spezifisch akademisch" sein muß. Ich ziehe aber einen anderen Schluß. Falls die obige Emendation gebilligt wird, muß man gerade wegen des *δεσπότης* — Motivs, das die Unabhängigkeit Gottes von einer speziellen Seite zeigt, annehmen, daß volkstümliche Kritik an den alten anthropomorphen Göttervorstellungen via Xenophanes-Sophistik in mehr oder minder feststehenden Topoi nicht nur im Peripatos diskutiert wurde. Den besten Reflex davon haben wir in MM (Band 8, 467—470), wo ich allerdings nach wie vor meine, daß die dortige dialogische Fassung (*λόγος λεγόμενος*) die Annahme akademischer Diskussion erzwingt, weil Ar. nirgends sonst populäre Topoi erst ad hoc dramatisiert. Auch über die Lust gab es Topoi, aber die Lust-Debatten in EN zeigen deutlich, daß dieses Material in der Akademie benutzt war; wenn Ar. es in EN in dialektischer Bewegung darstellt, dann hat diese primär in der Akademie stattgefunden. Und weiter wird man schließen müssen: wenn die derbe Götterkritik des Xenophanes usw. in der Akademie materialiter bereitlag, andererseits aber auch das vom delphischen *γνῶθι σαυτόν* inspirierte Motiv des Sich-selber-Kennenlernens (Ps.-Plato, Alc. I 132c 7—133c 16; Phaedr. 255d 6), so werden wir die Drastik der Kritik an dem sich selbst beschauenden (Tim. 34a 8—b 9) Gott in MM (vgl. Callimachus, Hy V 15—22) nicht mehr besonders verwunderlich finden. Die Analogie jedenfalls zwischen der Autarkie Gottes und des Menschen, wie sie EE vorträgt, ist ein Logos der Akademie, wie wir noch sehen werden. Und so scheint mir nahezu sicher zu sein, daß die Selbstbetrachtung Gottes in MM und EE (45b 16) in Diskussionen über die Fr. aufgekommen ist, daß sie also nicht notwendig aus Met. XII stammen muß. Schwerlich wird dadurch Ar. einer Ehre beraubt (Merlan 91), denn die Leistung, aus dem Studium der Kinetik den Begriff des ersten Bewegers entwickelt und dessen Leben dann in deutlicher Abhebung vom menschlichen mit dem bekannten großartigen Inhalt erfüllt zu haben, wird unvergänglich bleiben. Wie denn ja auch z. B. die Feststellung,

daß da wo Ar. dem regressus in infinitum ein Ende setzt, das *πρῶτον φίλον* des Lysis Modell steht, kaum eine Grundsatzdebatte über Originalität auslösen wird.

91,6 (44b 14) „auch auf die“: *καὶ εἰς τό* usw. Hss. Spengel glättet durch *καὶ* ‹*τῶν*› *εἰς τό*. Es ist derselbe Fall wie Met. 982b 23 *καὶ πρὸς ῥᾳστώνην*. Ross z. St. hat das geklärt, so daß Jaegers *καὶ* ‹*τῶν*› trotz Alexander nicht nötig scheint. — Anders als in EN kommt Ar. in EE immer wieder auf die drei Hauptarten der Fr. zurück, denn die Freunde, mit denen das Zusammenleben lohnt, sind die *ἡδεῖς*.

91,9 (44b 16) „daß der“: *ἀλλ’ὁ*. Der durch das *αλλον* der Hss. garantierte Artikel durfte nicht entfernt werden (Spengel *ἀλλά*). — Ar. nimmt schon hier Stellung zu b 4: nicht der Nutzen ist Ursprung der Fr. An *τότε* durfte nicht geändert werden, als ob das nichts anderes heißen könnte als „damals“. — Der Abschnitt b 15—21 ist kompositionell ein Mißgriff, andererseits ein klarer Beweis, daß Ar. sogar eine Digression in Kauf nimmt — wie sie in EN IX 9 unvorstellbar wäre — wenn es gilt, wieder einmal das Exceptionelle der „ersten“ Fr. in den Vordergrund zu bringen. Verursacht ist die Digression unmittelbar von 44b 4.

91,13 (44b 20) „dann wenn“: *ὅτε μάλιστα*: *τε μάλιστα* Hss. Wenn man, seit Sylburg, das *τε* nach *μάλιστα* setzt anstatt der Notiz in P^b *ὅτε* zu entnehmen, stellt man eine unbegründete Behauptung her. Ar. meint: in der Autarkie brauchen wir Freunde zum Mitgenuß. Gerade der Blick des Autarken (= des Guten) ist aber dafür geschärft, wahre Freunde zu erkennen. In der Nutz-Fr. hat man diesen Blick nicht. — Apelts (741) *τί μάλιστα* lohnt die Diskussion nicht.

91,16 (44b 22) „Aporie . . .“ Überblicken wir zunächst das Ganze (44b 21—45b 19). Zum Vergleich haben wir EN 1170a 13—b 19, wo derselbe Inhalt unter die auch für EE zutreffende Überschrift kommt: *φυσικώτερον ἐπισκοπεῖν*, nachdem zuvor mehr Populäres vorgebracht war. Ar. geht also jetzt auf Naturgegebenes zurück, was in EE der Generallinie entspricht. Aber auch wenn wir EN nicht hätten, wäre der Gedankengang von EE durchaus deutlich. Das Ergebnis ist selbstverständlich, daß der Autarke-Gute der Freunde bedarf (45b 9—19). Und ganz klar, daß in EE, ihrem Methodenbewußtsein entsprechend, nebeneinander stehen a) die theoretische Erörterung b) die Phainomena. Markierungsstelle 45a 26—28. Es ergibt sich, daß das Gottesargument nicht tragfähig ist, daß sich erkennen und den Freund, d. h. das zweite Ich, erkennen zusammenfällt (45a 35) und da sich-erkennen höchster Wert ist, ist es folglich auch die Zweiheit: sich und den Freund erkennen. Daß aber sich selbst erkennen der höchste Wert sei, dies ist als Grundlage des Ganzen erst zu erweisen, und damit setzt die Betrachtung ein (44b 23—45a 26). Kein Zweifel, daß EN, sobald man die Einzelheiten studiert, kristallen formuliert und es ist ein Genuß, die Herausarbeitung der syllogistischen Schritte zu sehen, wie sie Ross in seiner Übs. von EN (zu 70a 14f.) abgedruckt hat.

Der Gedankengang aber in der fundamentalen Eingangspartie (44b 23—45a 10) ist der: Leben ist Erkennen, Energeia. Sich selbst wahrnehmen, Erkennen ist der größte Wert. Wenn dem so ist, warum dann einen sekundären Wert wählen, nämlich die Aufteilung im Zusammenleben? Unter dem Eindruck des „Logos“ folgen dann lauter Argumente, die gegen das Zusammenleben sprechen (45a 11—18), und dann werden ihnen scharf die Phainomena entgegengesetzt (45a 18—26), worauf die Summe gezogen wird (45a 26).

91,26 (44b 29) „Wenn also jemand ...“ Bis hierher ist alles klar. Die sofortige Schlußfolgerung (a 25 *ὥστε*): „wenn Leben = Wahrnehmen ist, dann ist Zusammenleben = gemeinsam Wahrnehmen“ stört zwar die glatte Abfolge, ist aber als Prolepsis zu begreifen. Das Ergebnis ist jedenfalls: Leben = Erkennen. Aber nun wird es schwierig: „Wenn jemand das Erkennen abschneiden und verselbständigen wollte (= eine Diärese machen wollte) und nicht ...“ Hier stimmt etwas nicht. Solomon übersetzt to abstract mere knowledge and its opposite, setzt also keine Lücke an. Er dürfte wohl an die für Ar. wiederholt bezeugten Begriffs-Columnen denken, wo es solche von positiven (z. B. Met. 1072a 31) und solche von privativen (z. B. Phys. 201b 25) Dingen gab, z. B. gut-nicht gut: *ἡ ἑτέρα συστοιχία*, die linke oder die rechte Reihe, je nach dem Zusammenhang; so wie Sokrates zwei Columnen macht, Mem. IV 2, 13. Aber was soll hier in EE eine Liste von *στερήσεις*? Wissen-Nichtwissen? Kurz, es ist zwar sicher von Diärese die Rede, aber ohne Lücke geht es nicht. Ich setze *ἅμα* ein als Haplographie *AMAΛΛΑ*. Soeben war von der Einheit von Lebens- und Erkenntnisvollzug die Rede; nun soll das nicht mehr beieinander sein, sondern das Erkennen soll isoliert, ganz abstrakt gefaßt werden. Arnim erkennt ebenfalls den Ausfall. Er behandelt die Partie um Einfluß von Met. XII nachzuweisen, was jetzt auf sich beruhen mag. Die Berührungen sind da, bes. bezüglich der *συστοιχίαι*; dies wird sich uns aber anders erklären. Jetzt geht es um seine Textkonstitution. Er ergänzt die Lücke so: *καὶ μὴ <μετὰ τοῦ αἰσθάνεσθαι ὅτι γιγνώσκει αὐτόν>*; dann fährt er fort: *ἀλλὰ τοῦτο μὲν λανθάνει <ν>, ὥσπερ ... τὸ* (statt *τῷ*) *μέντοι πρᾶγμα τί* (für *πράγματι*) *ἔστι μὴ λανθάνειν*. Dies und seine anschließende Interpretation halte ich für unmöglich und verstehe den überlieferten Text so: „Wenn jemand das Erkennen abtrennen und nicht (mit dem Leben, b 28) zusammennehmen wollte“. Apelt (741) sieht im Grunde richtig, doch ist sein *καὶ μὴ <ζῆν>* paläographisch anstößig. Aber zurück zu Arnim. Wenn ich ihn recht verstehe, soll sein Text folgendes meinen: Wenn einer das Erkennen verselbständigte und es nicht mehr mit der Wahrnehmung, daß man sich selbst erkennt, verbunden sein ließe, sondern behauptete, daß dieses zwar verborgen sei — wie in dem Logos geschrieben steht —, daß aber das was die Sache i s t, nicht verborgen sei, so wäre kein Unterschied usw. Arnim scheint also zu meinen, daß nach Isolierung des Erkennens der Mensch sich nun von außen sehe und dabei wahrnimmt: das ist ein Gegenstand; daß er aber nicht mehr wahrnimmt: dieser Gegenstand, das bin Ich. Ich zitiere jetzt A. selbst: „Man soll sich vorstellen, daß das Wahrnehmen und Erkennen des eigenen Selbst, das für den Menschen *αἱρετώτατον* und die Ursache seines Lebenstriebes ist, zwar stattfände, aber ohne das Bewußtsein, daß der wahrgenommene Gegenstand (*πρᾶγμα*) das eigene Selbst ist (*τοῦτο μὲν λανθάνειν, τὸ μέντοι πρᾶγμα τί ἔστι μὴ λανθάνειν*). Um diesen Gedanken herzustellen mußte ich nur *λανθάνειν* statt *λανθάνει* an der ersten Stelle und *τὸ* statt *τῷ* schreiben. Dieses Erkennen ist dann so geartet, als ob man statt seiner selbst einen anderen erkännte und dasselbe, als ob man statt sich selbst einen anderen lebte“. Ich mußte dies so ausführlich wiedergeben, weil sich so am unmittelbarsten die Gewaltsamkeit der Interpretation zeigt. *τοῦτο μὲν λανθάνειν* kann unmöglich bedeuten „das Bewußtsein daß Ich es bin, den ich da wahrnehme, bleibt verborgen“. Und ebensowenig kann *τὸ πρᾶγμα τί ἔστι μὴ λανθάνειν* bedeuten „der Gegenstand selbst, nämlich das Ich, wird als solcher wahrgenommen, aber wie etwas Fremdes, es dringt nicht ins Bewußtsein, daß das Ich bin“. Und außerdem widerspricht die Paraphrase „als ob man statt sich selbst einen andern lebte“ der Grammatik. *ἄλλον* ist Subjekt.

Zu dem Zitat „wie in dem Logos geschrieben steht", äußert sich A. nicht. Nach dem zu 18a 36 (s. o.) und 20b 11 (s. o.) Gesagten kann ich mich kurz fassen: wir haben wieder jenes im Corpus Ar. einzigartige, auf EE und Poetik 1454b 18 beschränkte, Sich-berufen auf ein geschriebenes Werk, ein Buch. Die Übs. Solomons ist nicht richtig: in the argument as we have given it. Desgleichen kann b 34 *δεῖ συνθεῖναι* . . . nicht heißen: 'we must take two things into consideration. Sondern das ist derselbe *λόγος* wie b 30. Zwei Angaben, die in diesem Buch enthalten sind, muß man zusammensetzen: da ist nicht der gegenwärtige *λόγος* über die Autarkie gemeint, denn dann wäre alles was folgt jetzt erstmalige Mitteilung, was durch das folgende glatt widerlegt wird. Was aber stand in diesem Buch? Die Antwort wird dadurch erschwert, daß der Zitat-Satz nicht eindeutig ist. Heißt das: dieses ist in der Form wie es in dem Buch steht, nicht klar? Oder: daß dieses nicht klar ist, steht in dem Buch? In ersterem Fall enthielte das Buch Dinge, die jetzt nicht mehr anerkannt werden. Zu Selbstkritik in dieser Form kenne ich aber keine Parallele. In letzterem Fall, den ich annehme, enthält das Buch selbst schon Diskussion. Aber was ist *τοῦτο*? Das muß auf die Isolierung der Erkenntnis gehen. Daß nach erfolgter Abtrennung das Erkennen auf der einen und ein X auf der anderen Seite steht. Dieses X muß das Leben sein. Die Trennung macht theoretisch Schwierigkeiten, meint Ar., man brauche aber nicht zu resignieren. Es wird schon die Wahrheit herauskommen. Nach Phys. 263a 17 könnte man sagen *πρὸς δὲ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν ἀλήθειαν* werde aus der Diärese Ersprießliches herauskommen. Daß es aber ein Diäresenbuch ist, wird sich gleich zeigen. Als Kuriosität bleibt zu erwähnen Apelts Annahme, daß in b 31 der bekannte Gegensatz *λόγῳ—ἔργῳ* stecke. Es genügt, seine Übs. zu geben (742): „Aber dies, so wie es eben in bloßen Worten geschrieben ward, bleibt dunkel (nämlich wie man das Erkennen vom Leben wirklich abschneiden kann); tatsächlich aber läßt sich die Sache doch in abstracto vorstellen".

91,30 (44b 33) „gleichbedeutend": *ὅμοιον τῷ*, richtig Solomon statt *τοῦ*. Unrichtig Spengels *εὐλόγως δή*, weil die Begründung erst folgt. Also *δέ*. Aus der Trennung von Leben und Erkennen hat sich ein Adynaton ergeben.

91,34 (44b 34) „Man muß . . ." Warum ist es doch besser, Leben und Erkennen beisammen zu lassen? Ar. meint offenbar, man könne die in dem Buch niedergelegte und wohl auch diskutierte Diärese von Leben und Erkennen durchaus brauchen, wenn man zwei Dinge „in dem Buch" (nachlässig statt *δύο τῶν ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένων*) miteinander in Verbindung bringe. Welche zwei? Das läßt sich nur sagen, wenn man das Weitere, bis 45a 5, überblickt. Denn aus diesem tritt deutlich hervor, daß Ar. das obige, eher sophistisch klingende Adynaton-Argument durch ein tiefgründigeres, ein ontologisch-axiologisches, ersetzen will. Es gab in dem Buch offenbar u. a. zwei Begriffs-Columnen; die linke enthielt *ζῆν* und *ἀγαθόν*, zwei *αἱρετά*; die rechte *αἰσθητόν, γνωστόν*, ebenfalls zwei *αἱρετά*. Wie sind sie zusammenzubringen? Antwort: durch die Erkenntnis, daß die linke und die rechte unter einem Oberbegriff stehen, nämlich dem der *ὡρισμένη φύσις*. Daß man dies annehmen darf, zeigt EN 1116b 30: nach pythagoreischer Lehre ist das *ἀγαθόν* ein *πεπερασμένον*, und ebenso im Peripatos, nur daß es da *ἁπλοῦν* (EE 39b 11) oder *μονοειδές* (MM 1192a 12) heißt. Sodann bewahrt auch EN einen echten Reflex des früheren Werkes auf: *ζῆν* = *ὡρισμένον* (1170a 20). Und nun erfahren wir aus EE — es kann aber auch dieses noch aus dem „Buch" stammen — daß auch das *γνωστόν, αἰσθητόν* zu der „begrenzten Physis"

gehört (45a 3). Wenn also die von uns angenommene Doppel-Columne unter dem Oberbegriff des *ὡρισμένον* steht, dann ist die Wert-Einheit von Leben und Erkennen gesichert. Und da beides *αἱρετόν* ist, ergibt sich, daß man, wenn unsere *προαίρεσις* sich auf Selbsterkenntnis richtet, ein *τοιοσδί* zu sein wünscht, d. h., indem man sich für ein *ὡρισμένον* = *ἀγαθόν* entscheidet, ein *ἀγαθός* sein will.

Der Begriff aber, an dem alles liegt, ist eben das *ὡρισμένον*. Wie kommt er herein? Bei Arnim kommt er rechtzeitig herein, mittels einer auf richtiger Ahnung beruhenden, aber falschen Konjektur. Er schreibt nämlich in dem Satze, der uns jetzt beschäftigt (b 36) *καὶ ὅτι τὸ* <*ὡρισμένον*> *ἀγαθόν*. Aber er hat nicht gesehen, daß Ar. den Begriff ohnehin bringt, nur eben in der in EE oft leidigen Weise des pronominalen Ausdrucks, der in diesem Falle das Wissen der Hörer um die Inhalte des oben zitierten Buchs voraussetzt. Wenn wir nämlich in 45a 1 *ἡ τοιαύτη φύσις* und *ἡ τοιαύτη συστοιχία* (dazu 45a 4 [36a 8] *τοιοσδί*) lesen, so muß man sich eingestehen, daß man zunächst mit diesen Pronomina nichts anzufangen weiß. Nur die Kenntnis des Buches macht klar, was eine „Physis von solcher Art" ist: *ὡρισμένη φύσις*. Und nun scheint mir der ausgesparte Satz b 34 (*δεῖ*) – 45a 1 (*φύσιν*) interpretierbar: man „muß" nicht zusammensetzen a) Leben ist *αἱρετόν* b) *ἀγαθόν* ist *αἱρετόν*, sondern man muß die zwei *ὅτι* zusammensetzen: a) Leben (*τὸ ζῆν* [*καὶ*] Fritzsche) und *ἀγαθόν* ist *αἱρετόν* und b) „was daraus folgt" (wie *τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν*: das was aus den Prinzipien folgt) „daß sie wählenswert sind weil ihnen jener bekannte Wertcharakter eigen ist". Also (*αἱρετά ἐστιν*) *τῷ αὐτοῖς ὑπάρχειν*; *αὐτοῖς* stammt von Brandis, *τῷ* schreibe ich wie 45a 3 *τῷ κοινωνεῖν*, wo es Fritzsche mit Recht aus *τό* gelesen hat. Ganz verfehlt ist Apelt (742), der in 45a 2 mit M^b *ἑτέρου* statt *αἱρετοῦ* einsetzt.

Wenn wir zum Schluß die Frage stellen, was das für ein klassifizierendes Buch gewesen ist, so ist dies jetzt durch die Untersuchungen von Krämer (s. bes. 354–356) mit hinreichender Sicherheit zu beantworten. Das *ὡρισμένον*, das auch im Protreptikos wichtig wird (38, 5–10 P), stammt aus *Π. τἀγαθοῦ*; und EE, Protr. und Met XII 7, 1072a 26–b 1 gehen alle auf eine systematisierende Frühschrift zurück (zu Walzer 230[1]). Ob aber die Ausführungen in EE aus der Nachschrift von *Π. τἀγαθοῦ* stammen oder aus einem der frühen logischen Werke, z. B. aus *Π. ἐναντίων*, ist noch nicht exakt festzustellen. Der Weg zu weitgehender Rekonstruktion von *Π. τἀγαθοῦ* ist durch Krämer freigelegt.

92,4 (45a 5) „jedes": *ἕκαστον τούτων*. Da nicht *ἑκάτερον* dasteht, muß *τούτων* auf alles vorher Genannte gehen, *γνωστόν*, *αἰσθητόν*, *ὡρισμένον*. Und die Absicht ist, den Grundbegriff der Energeia auf diese Weise einzuschärfen. Hier ist eine deutliche Berührung mit Met. 1072b 20–28 (z. B. *κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ — ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή*). J. Sprute, Der Begriff der Doxa in der platon. Philosophie, Diss. Göttingen 1961, 107. Zum folgenden sei Arnims (14) gute Paraphrase zitiert: (Wir sind nicht ohne weiteres jedes von diesen), „sondern werden es erst, indem wir durch den vollzogenen Akt der Selbstwahrnehmung und Selbsterkenntnis Anteil bekommen an der Möglichkeit des Wahrgenommenwerdens und Erkanntwerdens. Darum will der Mensch ewig leben, weil er ewig erkennen will, dies aber weil er das Erkennbare sein will".

92,14 (45a 12) „töricht". Aus der theoretischen Diskussion wird jetzt die Konsequenz gezogen, mit drei „realistischen" Beweisen: 1) Zusammenleben im Elementaren unterscheidet den Menschen nicht vom Tier. 2) Auch Gespräche bei solchen Gelegenheiten unterscheiden den Menschen noch nicht vom Tier, wenn es nämlich

inhaltslose Gespräche sind, also nicht viel mehr als die Mitteilungs-„Zeichen" bei Tieren. 3) So bliebe also nur als erstrebenswert die Gemeinsamkeit höherer Gespräche. Aber dabei wird die Autarkie angetastet: es liegt im Begriff des Lernens, daß die Partner nicht autark sind, also die Grundbedingung der Fr. nicht erfüllen, daß Partner gleich sein müssen.

92,18 (45 a 14) „wenn du-wegnimmst": ἂν ἀφέλῃς. Die 2. Pers. verlebendigt, was zu dem populären Argument paßt. Beispiele in MM 1209 b 39. 1191 a 13 (περιελεῖν); De caelo 272 a 7. Nicht in EN. Arnim[7] 1929, 15. Schwerere Verschreibung in M[b] ἀναφέρειν; desgleichen a 22 *ΤΟΛΜΑΔΗ*: τὸ ἅμα δεῖ Camerarius.

92,26 (45 a 19) „Tatsache". Die Frische dieses Umbruchs (ἀλλὰ μήν wie 44 b 15) zu den Gegenargumenten wurde durch die Eingriffe von Fritzsche und Susemihl zerstört, wie 45 a 29. Zu ergänzen: . . . Tatsache, daß man zusammenleben will. In a 20 ist καθ' ὅσον ἐπιβάλλει ἕκαστον nicht in Ordnung. „Soweit ein jedes der Güter auftrifft" ist nicht sinnvoll, denn von Gemeinsamkeit kann doch nur die Rede sein, wenn eben etwas da ist, was von mehreren genossen werden kann. Ross hat mit Recht ἑκάστῳ hergestellt, denn dies ist ein stereotyper Ausdruck für Sonderinteresse. Nicht in MM, EN, aber oft in der Politik und zwar immer mit ἑκάστῳ. Das Sätzchen bezeichnet den Gegensatz zu πάντες und dem umfassenden τῶν ἀγαθῶν. Damit drückt Ar. aus, daß es ein Naturverlangen ist, so wie „alle Menschen streben nach Erkenntnis" u. dgl. Es ist nicht de facto gemeint, daß alle alles teilen wollen. Man will vielmehr in dem Maße Gemeinschaft als ein Sonderinteresse berührt wird. Die Sonderinteressen folgen ja auch sofort (a 21).

92,30 (45 a 22) „die Schau": θεωρία μουσική. In „musikos" spürt der Grieche wohl allezeit etwas vom Glanz der Musen. Dieser Ausdruck aber ist singulär und deshalb wohl hat Bonitz (Index 329 a 45) ein Fragezeichen gesetzt. Er kann nicht jedes musische Schauen ausdrücken. Obwohl μεμουσωμένος = πεπαιδευμένος ist, könnte doch die Schau des Philosophen nicht so bezeichnet werden, und diese ist ja hier in EE eigens vom Musischen unterschieden. So daß nur der künstlerische Bereich in Frage kommt, aber, wegen θεωρία, mit Ausschluß der Musik. Es bleiben nur die schönen Statuen von 30 b 31–35, die der Grieche dieser Zeit gewiß nicht mehr nur als Kult-Statuen erlebt hat. Auch ins Theater geht man schwerlich nur um Dionysos zu verehren, sondern ὅπως ἡσθῇς ἰδών τι ἢ ἀκούσας, sagt Sokrates zu Ischomachos (Xenophon, Oec. III 9).

92,32 (45 a 22) „des Ortes". Dies ist mit dem trefflich hergestellten (s. o. zu a 14) ἅμα gemeint. Met. XI 12, 1068 b 26: ἅμα κατὰ τόπον ὅσα ἐν ἑνὶ τόπῳ πρώτῳ, καὶ χωρὶς ὅσα ἐν ἄλλῳ, wobei πρώτῳ auf die Fr.-Situation angewendet bedeutet, daß die Freunde wirklich beisammen stehen; ihre Anwesenheit in derselben Stadt wäre nicht in πρώτῳ. Das wird im folgenden gleich deutlich: man sollte sich nicht voneinander entfernen, wenn „dieses geschieht" (τούτου γινομένου, vgl. a 28), nämlich was der zitierte Spruch aussagt. Ob das zweimalige γενέσθαι Feinheit oder Sorglosigkeit ist? Auf jeden Fall ist γενέσθαι ἀπ' ἀλλήλων soviel wie ἀπαλλαγῆναι ἀλλήλων (Xenophon, Mem. I 2, 24–25).

92,38 (45 a 27) „die Argumentation": ὁ λόγος. Damit ist die gesamte ab 44 b 2 geführte Diskussion gemeint: 1) die Analogie Gott—Mensch, also das Theoretische; 2 a) das Empirische zugunsten dieser Analogie (45 a 11–18); b) das Empirische gegen

diese Analogie (45a 18—26). In diesen „Logos" war ein früherer „Logos" eingebaut, nämlich das Diäresenbuch (44b 30). Jetzt ist „Logos" die ganze bisherige „Rede", die selbst „sprechen" kann (φησίν): Band 8, 180; 9, 2. 238; 20, 12, wo jetzt die Rarität des φησίν von EE nachzutragen ist. — „die zuletzt erwähnte Weise" (οὕτω): 45a 18—26. — Von 45a 29—b 9 folgt nun die Ergänzung des Ich durch den alter ego, mit Hilfe der in der natürlichen Grundlegung von 44b 23—45a 10 gewonnenen Einsichten.

93,4 (45a 30) „das Sprichwort". Darüber ausführlich Band 8, 470; 88, 6.

93,6 (45a 31) „das Auseinander . . .": *διέσπασται*. Das Verbum wie 40b 30. Im Philebos ist der Gegensatz dazu *εἰς ἓν συναγαγεῖν* (23e 4. 25a 3). — „Einheit". Warum sagt Ar. nicht einfach *τὸ ἓν γενέσθαι*? Vielleicht ist *τά* (?) *ἐφ' ἑνὸς γενέσθαι* ein Reflex aus der Logik: *τὸ ἐφ' οὗ* A u. a. (Plato, Prot. 349b 3 *ἐπὶ ἑνὶ πράγματι*). Ich verstehe: das an einem in Erscheinung treten ist schwer = als Einheit erscheinen ist schwer, und schreibe *τὸ ἐφ' ἑνός*. — Auch das folgende macht Schwierigkeiten. *συγγενέστατον* verstehen die Engländer als: Freund ist mit Freund „most akin", wobei sie das *ὅ* der Hss beibehalten. Aber Ar lehrt nur, daß die *συγγενεῖς* eine spezielle, nämlich die ursprünglichste Art der Fr. sind. Das gehört nicht hierher. Das Subjekt zu *συγγενέστατον* ergibt sich aus dem folgenden *ὅμοιος* und ich verstehe nach Plato, Prot. 337d 1 *τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ συγγενές ἐστιν*. Das *ὅ* ist Dittographie, aus der Minuskelzeit, *οσυγγενέστατον*. Apelts (742) Interpretation beruht auf unzulänglicher Erwägung des syntaktisch Möglichen: „und es ist schwer, daß die Eigenart des Einen (*τὰ ἐφ' ἑνός*) in die des anderen übergehe, eine andere werde (*ἄλλα γενέσθαι*, oder vielleicht deutlicher *ἄλλον γενέσθαι*) in Hinsicht auf das was der Natur nach das Innerste und Eigentümlichste ist". Weiterhin trägt *κατὰ τὸ σῶμα* den Ton: aber dieses *ὅμοιον* der Fr., die Voraussetzung des Einswerdens, ist nicht einheitlich, im einen Fall bezieht es sich auf den Körper usw. — „Und doch", d. h. trotz der nur partiellen Übereinstimmung will der Freund ein zweites, abgetrenntes Ich sein (*ἀλλ' οὐθέν γε*, Solomon nach Sylburg), also *ὅμοιος*. Zu *διαιρετός* vgl. Stewart II 321 zu EN 1161b 28.

93,11 (45a 35) „Folglich". Jetzt greift Ar. auf die Grundlegung zurück: 44b 26—29. Da dort und 45a 6—10 wahrhaft genügend deutlich *αἰσθάνεσθαι* und *γνωρίζειν* gekoppelt waren, ist es — noch dazu für den Stil von EE — unangebracht, wenn Susemihl Spengels Komplettierung in a 36 übernimmt, noch dazu, wo im folgenden nur mit der Wahrnehmung operiert wird. Da müßte man dann auch in 45a 10 das Entsprechende für *αἰσθάνεσθαι* einschieben.

93,13 (45a 37) „also . . ." Was ist das für eine merkwürdige Folgerung: Freundeswahrnehmung ist Selbstwahrnehmung, folglich ist gemeinsamer Genuß auch der niedrigeren Freuden etwas Lustvolles? Die Begründung mit *γάρ* ist keine vernünftige Begründung, wenn man mit den Engländern *ἐκείνου* als *φίλον* versteht. Immer wieder sind es in EE die Pronomina, die Schwierigkeiten machen. Gemeint ist das Wahrnehmen des eigenen Ichs, wie *αἴτιον* (a 39) zeigt. Spengel hat das Richtige gesehen, aber seine Konjektur geht wieder gegen den Stil von EE: *συμβαίνει γὰρ ἐκείνῳ* <*αὑτοῦ*> *ἅμα αἴσθησις*. Aber noch ein Bedenken bleibt. Ist der Gedanke nicht zu platt: Genießen des Trivialen bedeutet sich gegenseitig Wahrnehmen? Nun 1) liegt der Hauptton gar nicht auf *τὰ φορτικά*, sondern Ar. drückt aus, daß jeglicher gemeinsame Genuß angenehm ist, und „jeglicher" teilt er auf in niedrig und hoch. 2) bezieht er

sich jetzt auf jenes für den Griechen äußerst wichtige (vgl. Leges I) gemeinsame Essen und Trinken, das er auf der früheren Stufe der Argumentation gerade dazu benutzt hatte, das Törichte des Zusammenleben-wollens zu illustrieren (45 a 11–14). Kurz, es geht hier gleichsam um die Rettung der griechischen Symposienkultur, natürlich nicht um die des Saufgelages (45 b 5–7).

93,21 (45 b 2) „Wenn es aber . . .“ Von hier bis b 6 (*ἀπολαύσεις*) läßt der Text der Hss und Bekkers Interpunktion den Sinn im einzelnen nicht immer erfassen; doch wird dadurch der Gedankengang nicht unkenntlich. 1) *εἰ δ' αὐτὸν εὖ ζῆν* P[b]. 2) *εἰ δυνατὸν εὖ ζῆν* M[b]. Zu 1) So liest man seit Fritzsche, wobei *ἡδύ ἐστιν* in Gedanken ergänzt wird. Aber wo fragt Ar., ob *εὖ ζῆν* jemals unangenehm sein könnte? Zu 2) Wo sagt Ar., es sei nicht möglich glücklich zu sein? Die Diskussion hat jetzt den Punkt erreicht, wo Schlußfolgerungen gezogen werden: 45 b 4 *διὸ* <*δεῖ*> Fritzsche, mit Recht; 45 b 9 *ὅτι μὲν τοίνυν καὶ δεῖ*. Auch 46 a 2 *ἐπεὶ δ' αἱρετὸν τὸ εὖ*. Und so schlage ich vor *εἰ δὲ* <*δεῖ*> *αὐτόν*, woraus sich dann *ειδυνατον* leicht erklärt. Dies leitet nicht eine Folgerung aus dem unmittelbar Voranstehenden ein, sondern aus der Grundlehre des Platon und Ar., daß die Eudämonie das Ziel des Menschen ist, und EE neigt von Anfang an (14 a 15) mehr als EN dazu für Eudämonie *εὖ ζῆν* zu sagen; aber es ist auch so klar, daß hier jedenfalls nicht „Wohlleben“ gemeint ist. — Den Satz 45 b 6 (*αἱ τοιαῦται*) hat Susemihl mit Recht als nicht emendiert stehen lassen. Die Verbesserungsvorschläge setzen voraus, daß entweder *ὁμιλία* allein den Spezialsinn eines kultivierten Verkehrs hat oder *ἀπόλαυσις* ohne Zusatz den des Minderwertigen. Beides widerspricht dem arist. Sprachgebrauch. Selbst der Verfasser von De virtutibus et vitiis setzt immer zu *ἀπόλαυσις* etwas hinzu, z. B. *φαύλη* (1250 b 13). Es muß also etwa dagestanden haben *αἱ γὰρ τοιαῦται ἀπολαύσεις φαῦλαι ὁμιλίαι δοκοῦσιν εἶναι*.

93,28 (45 b 7) „Aber jeder“. Der Satz bedeutet dasselbe wie 45 a 20. Das Zusammenleben hat individuellen, nicht kollektiven Charakter. Und möglich ist dies, wenn in der Fr.-Beziehung Gleichheit die Basis ist. Wenn nicht, erfüllen sie die Möglichkeiten, die in der Überlegenheits-Fr. gegeben sind.

93,36 (45 b 13) „was richtig ist . . .“ Der Logos von Gott (44 b 7–11) hat richtig festgestellt, daß Gott, weil autark, keine Freunde brauche. Die Frage ist, ob sie der autarke Mensch braucht. Um dies zu entscheiden hat der Logos, von dem wir wissen, daß es ein akademischer war, „neben“ den autarken Menschen den Gottes-Satz „geworfen“. So wie Sokrates immer neben ein X den Schuster oder Walker u. dgl. hingeworfen hat (Beispiele im Komm. z. Rhet. von Cope-Sandys II 197 f.). Das was der Logos in EE neben den Menschen als Parallele gesetzt hat, ist wahr. Aber in der Grundbedeutung von *παραβάλλειν* liegt nicht auch schon das Vergleichen, d. h. das In-Beziehung-setzen von X mit dem Danebengelegten (Band 8, 226; 18, 9). Wenn die Insel Euböa dem Festland *παραβεβλημένη* ist (Strabo IX 1, 22), so liegt sie eben parallel zu ihm, aber es ist keine Verbindung da. Wenn Sokrates usw. einen Vergleich herausarbeiten will, muß er X und das *παραβεβλημένον* verbinden, *συντιθέναι*. Im Logos von EE geschieht die Synthesis von Gott und Mensch und so kommt der Analogieschluß zustande: weil Gott . . . deshalb auch der Mensch. Dies zeigt der Begründungssatz (*ὅτι γάρ* b 14) mit völliger Eindeutigkeit. Vgl. übrigens V. Goldschmidt, Le paradigme dans la dialectique platonicienne, Paris 1947. Daher ist Susemihls *ἡ λύσις* <*οὐκ*> *ἔστιν* falsch; richtig Apelt 743 und Solomon. Dann aber steckt in dem sinnlosen *αξιον* der Hss (b 15) nicht *ἀξιοῦμεν*, *ἀξιοῖ* o. dgl., sondern *ἠξίου*, sc.

ὁ λόγος. Breit ausgeführt sagt Ar.: *ὁ γὰρ λόγος συντιθεὶς τῇ ἀνθρωπίνῃ αὐταρκείᾳ τὴν ἐκ τοῦ θεοῦ πεποιημένην παραβολὴν ἀληθῆ οὖσαν λύει τὴν ἀπορίαν τὴν περὶ τῆς τοῦ φίλου αὐταρκείας*. Diese Lösung ist falsch; in MM 1212b 34 hieß es, der Logos sei „weder dort richtig, noch hier brauchbar", wobei „dort" auf den akademischen Logos geht. Das ist kein Widerspruch zu EE, da diese ja nur bestätigt, daß die Aussage über die Autarkie Gottes, isoliert betrachtet, richtig sei.

94,1 (45b 15) „der Gleiche". Das heißt nicht, der Mensch sei Gott wesensgleich. Sondern er ist ihm gleich insofern von beiden der Begriff autark ausgesagt wird. In gefeilter Darstellung hätte Ar. wohl nicht versäumt, zum Schluß nocheinmal den Autarkiebegriff zu bringen, von dem alles ausgegangen war. Wir haben in Gedanken zu ergänzen: wenn der Mensch dem Gotte gleich ist in Bezug auf die Autarkie, so ist er ihm gleich in der Eudämonie (17a 22–24; 38a 12) und da die Eudämonie Gottes ganz auf Gott selbst bezogen ist, müßte das auch beim Menschen so sein. Und dies wieder impliziert, daß der Mensch dem Gotte gleich sein müßte in der Art der Aktivierung des Kernstücks der Eudämonie, nämlich des *νοεῖν*. Und hier setzt die Kritik ein. Sie arbeitet mit Empirischem, auch wenn das nicht ausgesprochen wird. Gott aktualisiert sein Denken nur in Richtung auf sich selbst. Also müßte dies auch beim Menschen der Fall sein: *οὐδὲ νοήσει ὁ σπουδαῖος*. Dieses *νοεῖν* ohne Objekt ist hier mißlich, denn der Einwand (*καίτοι*) hat ja nur Sinn, wenn der Gedanke so verläuft: Wenn Mensch = gleich Gott ist, dann ist auch das *νοεῖν* des Menschen gleich dem Gottes. Der Mensch hätte dann also keinen Bezug zur Außenwelt. Den hat er aber, wie die Empirie zeigt. *οὐδὲ νοήσει* verlangt also ein Objekt. Ich denke es ist durch Haplographie ausgefallen: *νοήσει* <*τι*>. – Zu den Sätzen in Met. XII 7 u. 9 über das Leben Gottes s. Arnim a. O. Er hat aber dort die Aussage der Politik übersehen, die mir der kunstvollen Formulierung *παρ' αὐτὸς αὐτόν* von EE näherzustehen scheint: Gott ist glückselig durch keines der äußeren Güter, *ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτός* (VII 1, 1323b 25: Kühner-Gerth 1, 561).

94,5 (45b 17) „höheren Ranges": *βέλτιον*, sc. *ἔχει* nach *εὖ ἔχει*. Daher wird man nicht wegen 17a 23–24 und MM 1200b 14 *βελτίων* schreiben. Vgl. auch [Plato], Alc. I 127e 7.

94,9 (45b 20) „viele Freunde". Abschnitt (2): 45b 19–26. Zu dem Zitat des Spruches mit Buchangabe bei Diog. L. V 21 s. o. S. 118. EE unterscheidet sich von den Paralleltexten in MM, EN dadurch, daß nur sie allein auf die natürliche Grundlegung zurückgeht (44b 25) und auf die „erste" Fr. (37b 34–36. b 13) zusammen mit der Energielehre. Der Topos der *πολυφιλία* hat hier keinen Selbstzweck.

94,17 (45b 24) „also": *ὥστε*. Jackson (49) ändert in *ὡς*, weil der Satz keine Schlußfolgerung aus dem vorigen Argument sei. Das ist nicht ganz richtig. Ar. greift jetzt (s. o. zu 45b 2) im Schlußteil auch weiter zurück. Auf die Aporie von VII 1, 1235b 6 hatte er, wie wir wissen, zwar keine direkte Antwort, wohl aber bei Gelegenheit der „ersten" Fr. eine ausreichende Erklärung gegeben (37b 10–13). Und daß er genau an diese denkt, zeigt die Parenthese *πείρας γὰρ δεῖ* (b 25), die 37b 13 wiederholt. Ar. greift also auf die „erste" Fr. und auf das unmittelbar vorher Gesagte zurück, aus dem sich ergibt, daß zwar die Möglichkeit eines ausgedehnten *ἐνεργεῖν* besteht, daß es aber auf jedem Fall schwer ist, wenn die Freunde nun einmal da sind (nicht *ὀλίγοις οὖσι*, sondern nur *οὖσι* steht da), aktiven Gebrauch von ihnen zu machen (sich auf sie „aufzuteilen" EN 1171a 3).

94,21 (45b 27) „an demselben“: *τῶν αὐτῶν*. Abschnitt (3) 45b 26–46a 25. Das Pronomen wird nachher aufgeteilt in Teilhaben am Glück und Teilhaben am Unglück, wobei aber das letztere, als das eigentlich Problematische, ganz in den Vordergrund tritt.

94,25 (45b 29) „ja dann“: *ἀλλ' ὥσπερ*. Jacksons (49) *μὴ ἐνδεχομένου δὲ ἅμα, ὥσπερ* ist paläographisch leicht zu machen, aber die lebhafte Einführung des leicht ironisch behandelten Beispiels aus dem Mythos wird zerstört.

94,26 (45b 30) „er wäre ein Gott“. Zur Illustration dient EN VIII 9, 1159a 3–10. Wie groß darf der Abstand zwischen zwei Freunden werden, damit gerade noch Fr. bestehen kann? Bei der Gottheit sei der Abstand auf jeden Fall zu groß. Daran ist die Aporie geknüpft, ob der Freund wohl wirklich dem Freunde das Höchste wünsche, z. B. ein Gott zu sein; denn würde er Gott, so könnte er nicht mehr länger Freund bleiben. Das ist in EE so gewendet, daß die Mutter ihren Herakles doch lieber im Olymp, d. h. getrennt von sich sähe, als bei seinem Peiniger und in ihrer Nähe. Band 6, 521; 180, 4.

94,28 (45b 32) „der Spartaner“. Jacksons leichter Eingriff *καὶ ὅ[ν]*, zu belegen z. B. durch Plato, Meno 80a 4, ist jedem anderen vorzuziehen. Fritzsche wird wohl das Richtige treffen: der Spartaner wollte die heimischen Götter nicht in seine Seenot mit hineinziehen. Noch immer also ist das Anrufen des Gottes ein in die Nähe Herbeirufen. „Lakonisch“ könnte man sich vorstellen: „Lieber ich dort als die hier“

94,33 (45b 35) „unmittelbar“. *συμμετέχειν* nur hier bei Ar. und Pol. VII 10, 1330a 21, feierlich klingend (Newman z. St.) wie in den Bakchen (63). In EE sieht man: *μετέχειν* ist an keinen Ort gebunden, aber das Doppel-Compositum drückt die persönliche Teilnahme an Ort und Stelle aus.

94,35 (45b 37) „in Betrübnis“. Übl. *ὡς ἡδὺ τὸν φίλον*. Man sollte es nicht für möglich halten, daß irgend jemand dem einen Sinn abgewinnen und aus *οὕτω-ὡς* ein Rechnen mit Quantitäten herauslesen könnte. Aber seit Jackson (50) halten die Engländer an diesen Worten fest: No pain which A experiences should be so great as the pleasure which he derives from the presence of B. Ich kann damit nichts anfangen und halte es auch für unrichtig (s. u.), 46a 1 *ἔτι δέ* mit Komma an das Vorhergehende anzuschließen und noch von *αἱρεῖσθαι* abhängen zu lassen. Fritzsches *ὡς ‹μὴ› ἰδεῖν τὸν φίλον* ist paläographisch einwandfrei. Schon 46a 27 folgt wieder ein sinnloses *ἡδύ*. Der Zusammenhang scheint mir aber zu fordern *ὡς ‹λυπούμενον› ἰδεῖν τὸν φίλον*. Der Ausfall nach *λυπηρόν* ist verständlich und die Ergänzung wird durch 46a 1 und EN 1171b 4 bestätigt. Bonitz (77) war mit *ὡς λυπεῖν τὸν φίλον* vorausgegangen, was Susemihl zu notieren vergißt.

94,37 (45b 38) „Es genüge“. Admet: „Nimm mich mit dir, nimm mich hinunter zum Hades!“ Alkestis: *ἀρκοῦμεν ἡμεῖς* (382).

95,1 (46a 1) „Ferner“. Oben, 45b 36, hieß es, „beides“ habe seinen guten Grund: A will B nicht mit ins Unglück hereinnehmen, B will aber doch dabei sein. Bis 46 a 1 kommen lauter Gründe für die Haltung von A. 46a 2 beginnt eine neue Sinneinheit. Wo steckt die Begründung für die Haltung von B? Sie kann nur in dem mit *ἔτι δέ* lose hingestellten Satz enthalten sein, der denselben Notizenstil aufweist wie 18a 36. 38. B sagt sich im Hinblick auf A, der sich wehrt, ihm Anteil zu geben: „A wird sich

leichter fühlen, wenn er nicht alles allein tragen muß". *κοῦφος* in diesem Sinn nur hier bei Ar. Das ist höherer Stil: *κουφότερον* = „etwas erleichtert" sprach Odysseus usw. (Od. 8, 201). Also = *κουφίζονται* wie EN 1171 a 29.

95,6 (46 a 5) „unklar . . ." Der Passus a 5—10 muß zusammen behandelt werden. Es beginnt ein casuistisch anmutendes Rechnen mit einer Unbekannten: man kennt das Gewicht des *ἅμα* nicht. Also sind Meinungsdifferenzen möglich. Zum Text. Die auch von Bonitz gelobte Konjektur des Casaubonus in a 6, *οἴονται* statt *οιονκαι* der Hss ist evident. Und wenn Spengel und Susemihl ein *μέν* vermissen, das dem *οἳ δέ* (a 7) entspräche, so darf dies durch Kühner-Gerth 2, 265 A. 4 als erledigt gelten. Zu unterscheiden sind also solche die das Beisammen wünschen und solche die es nicht wünschen. Derselbe kontradiktorische Gegensatz kehrt wieder bei der Gemeinsamkeit im Unglück (a 11): *οὐ παρεῖναι — παρεῖναι*. Wenn man wie Jackson (50) aus *οὐ* (a 8) ein *εὖ* konstruiert — Solomon übernimmt es —, wird alles schief, denn ein Gegensatz zwischen *πάντων* (Glück und Unglück) und nur Glück besteht nicht, wie das zu *πάντων* gegebene Beispiel und der ausdrückliche Neu-Einsatz in a 10 zeigt. Apelt (743—744) wiederum, der den Abschnitt im Ganzen sorglich studiert, will einen anderen Gegensatz konstruieren, nämlich zwischen denen die für übersteigerte Fälle (a 9) das Beisammen wünschen und denen die es für „mittlere" Fälle ablehnen. Daher schreibt er *οἳ δ' ἂν ᾖ μέτρια οὐ βούλονται*. Das mag annehmen wer will. Ich halte die Antithese (1) *οἴονται* (sc. *οἱ μέν*) — (2) *οἳ δ' οὐ βούλονται* für sicher. Gruppe (1) hält es, nach 45 b 27, für ein Fr.-Merkmal alles hic et nunc gemeinsam zu haben; *μετέχειν ἅμα* ist Synonym zu *συμμετέχειν*; nachher erscheint *συνδειπνεῖν ἅμα* pleonastisch, aber es ist einfach Angleichung an *μετέχειν ἅμα. καὶ νῦν ὥσπερ* hat Fritzsche mit Recht entfernt. Das Beispiel ist elliptisch formuliert: Zusammen-genießen sozusagen eines Eintopfs ist angenehmer — als in separaten Kammern zu speisen; *ἢ ἰδίᾳ* (Fritzsche) ist paläographisch verlockend, aber in diesem Stil nicht nötig. Nun kommt Gruppe (2). Übl. *οἳ δ' ἂν μέντοι οὐ βούλονται*. Wenn meine bisherige Interpretation richtig ist, ist jetzt für eine Akzentuierung durch *μέντοι* kein Anlaß. So lese ich *οἳ δ' ἅμα μετέχειν οὐ βούλονται*, dann Komma und dann das *ἐπεί* concessivum wie 24 b 15. 25 a 13. 31 a 12. 36 b 15. Also *ἐπεὶ[δ']εἴ γε τις* (= *ἐπεί γε, εἴ τις*), keine Lücke, *ὁμολογοῦσιν* (nicht — *ῶσιν*, trotz Kühner-Gerth 2, 449 A. 4). Auch hier Ellipse, die leicht aus 46 a 7 zu verstehen ist: *ἥδιον εἶναι τὸ ἅμα*. Damit ist nun die Ausnahme bezeichnet, die Gruppe (2) zuläßt.

95,16 (46 a 11) „nicht da seien". Übl. *τοὺς φίλους εἶναι*. Casaubonus trifft mit *ἀπεῖναι* den Sinn. Aber wir haben ab a 6 parallelen Bau und so entspricht dem *παρεῖναι* von a 12 ein *‹οὐ παρ› εἶναι* (Spengel), wo dann das Verschwinden des *οὐ* nach *-ους* gut zu erklären ist.

95,21 (46 a 14) „früher": 45 b 26—46 a 1. Zu dem Argument, daß man sich im Unglück selber nicht mehr sehen will vgl. Euripides, Hercules 1059 f. Herakles verbirgt sein Haupt und sein Vater, sowie Theseus müssen ihn eindringlich bitten, sein Haupt zu enthüllen. Und Oedipus blendet sich (Soph., *OT* 1385).

95,26 (46 a 17) „aus dem gesagten Grund". Wie in a 14 folgt nach der Berufung auf das Frühere (45 a 29—b 1) noch ein nachlässig hingesetztes Argument. Dessen Sinn ist nicht sofort klar. Solomon schreibt *καὶ μὴ‹ν› κάμνοντα*: es sei in der Tat angenehm den Freund krank zu sehen, wenn man selber krank ist. Aber man darf hier gewiß

nicht an das *συναλγεῖν* von 40a 33 und das Mit-hungern von 40a 38 denken. Vielmehr will der kranke A den B sehen, weil er sich unegoistisch darüber freut, daß B gesund ist; dagegen ins Unglück mithineinziehen will er ihn nicht, an *συμμετέχειν* ist nicht gedacht. Jackson (51) hat übrigens sicher recht, wenn er für *αὐτός* vorschlägt *αὐτοί*. Trotz dem üblichen Wechsel zwischen Sg. und Pl. wäre *αὐτός* (A) nach *κάμνοντα* (B) zu hart.

95,29 (46a 19) „Ausschlag“: *ῥοπή*. Der Grieche sieht bei diesem Wort die Waage vor sich. Auf ihr liegt das *ἅμα* (a 5). — In a 20 hat Ross (1915, 7) mit Recht verbessert *καὶ τοῦτο* <*καί*>. Mit *τοῦτο* ist gemeint, daß A im Unglück den Freund a) nicht in seiner Nähe haben, b) daß er ihn doch bei sich haben will. In den Hss steht *τότ'*, also *TOTO*. Aus dem Fehlen des zweiten *O* darf man also nicht schließen, daß schon in der Majuskelform kein *καί* mehr folgte.

95,32 (46a 21) „Denn . . .“ Die Schlechten wollen a)das *ἅμα*; dann geht es auch den Partnern schlecht und diese Gleichheit ist für die Schlechten angenehm, b) daß die Partner überhaupt nicht mehr existieren; gemeint ist Mord und Selbstmord wie das folgende zeigt, was Rackham nicht erkennt, wenn er *ἀπεῖναι* schreibt. Sie wollen sich nicht mehr sehen und also auch die Freunde nicht mehr. — Übl. *μηδ' εἶναι αναγκαι αὐτοῖς κακῶς*. Bei keinem der bisherigen Versuche, mit der leichten Änderung *ἀνάγκῃ* durchzukommen, hat man sich offenbar gefragt, was der Begriff der Notwendigkeit in diesem Zusammenhang denn für einen Sinn haben soll und auch die Übs. von Ross (1915, 157), der <*ἂν*> *ἀνάγκῃ* (sc. *ᾖ*) schreibt, reicht nicht zu. Was soll das für eine Nuance sein? A wacht eifersüchtig darüber daß es dem B nicht gut geht, wenn er (A) schon nicht glücklich sein kann, sondern unglücklich sein muß? Soll das bedeuten, daß A den Tod von B nicht wünscht, wenn er (A) nur *τύχῃ* ins Unglück gekommen ist? Apelt (745) trennt sich, aber ohne solche Überlegung, von der *ἀνάγκῃ* und schreibt *ἂν ᾖ καὶ αὐτοῖς*. Das ist deshalb nur halb richtig, weil *ᾖ* paläographisch bedenklich ist und weil zur Rechtfertigung eines *ἔστι μοι κακῶς πράττειν* wohl kaum Herodots *ἐπεὶ δέ οἱ ἔδεε* (oder *χρῆν*) *κακῶς γενέσθαι* (Stein zu II 161) genügte. Dasselbe gilt für Jacksons (51) *ἂν ἔχῃ ἑαυτοῖς κακῶς*. Man kann aber mit einer schlichten Haplographie auskommen: *ANANKAI* = *ἂν καὶ αὐτοί*[*ς*] *κακῶς* sc. *πράττωσιν*. *καί* ist nicht unlogisch, sondern = vel ipsi = ihrerseits (Kühner-Gerth 1, 653 A. 2 unten).

95,35 (46a 23) „denn . . .“ Fritzsche hat den Satz gar nicht mehr zu übersetzen gewagt und auch mir bleiben noch Zweifel, ob die folgende Interpretation das letzte Wort ist. Sicher ist, daß der Satz das Handeln von A erklären soll. Warum tötet A, wenn er im Unglück ist, den Geliebten (B) und dann sich selbst? Dabei soll man wohl trotz *διό* nicht so weit gehen, in den *ἐρωτικοί* schlechte Menschen zu sehen; es kommt Ar. nur darauf an, einen Fall zu bringen, wo das Unglück den Partner A so weit bringt, daß er B gegenüber nicht einmal mehr das zweite *φιλικόν* (40a 25) aufrechterhalten will, nämlich ihm das Leben zu wünschen. Der Liebhaber A denkt offenbar, daß mit dem Tod alles aus ist — vgl. das Hin und her über diesen Punkt in EN I 11 —, ließe er B weiterleben, so würde er in der Erinnerung an das frühere Glück weiterleben und dann ist dieses Leben ein größeres Unglück als wenn das Bewußtsein ausgelöscht wird. So weit wird man vielleicht zu folgen geneigt sein. Aber Ar. deutet nicht direkt hin auf eine Reflexion, die A angestellt haben mochte, bevor er sich zur Tat entschloß, sondern er exemplifiziert an einem *τίς*: *ὥσπερ ἂν εἰ καὶ μεμνημένος* (*τις*). Und damit verschiebt sich die Sache ein bißchen und das Beispiel läßt sich nicht

mehr voll auf B adaptieren: Weiterleben im Unglück wäre ein größeres Übel, so wie z. B. ein Unglücklicher, der sich dauernd in Erinnerung an das glückliche Einst verzehrt, härter leidet als einer der resigniert, in dem Bewußtsein ein geborener Unglücksvogel zu sein, der also etwa ein *κακοπαθητικός* im Sinne von 21a 31 ist.
Ob diese differenzierende Betrachtung noch fortgesetzt war und ob auch eine Zusammenfassung im üblichen Stil folgte, läßt sich weder für MM (Band 8, 475) noch für EE mit Exaktheit sagen. Das Thema der Autarkie ist jedenfalls ganz behandelt und das Ergebnis der Debatte eindeutig formuliert (45b 9–19). Dann folgen Einzelprobleme und die ließen sich beliebig begrenzen. So endet auch der Paralleltext in EN IX 11 mit einem Einzelzug, nur daß dann noch ein abschließender Satz mit *δή* folgt. Man sieht aber auch in EN, daß da wo die Vielfalt des Lebens zu beschreiben ist, der Stoff zum *ἄπειρον* wird und ihn methodisch zu bewältigen, das ist die besondere Schwierigkeit der Wissenschaft vom Menschen (EN I 3 und z. B. IX 2, 1164b 27–30). Sicher ist nur, daß EE so wenig wie MM nochmals auf die Eudämonie zurückkam und damit zur überlegten Komposition wurde: den Bogen von I zu X hat Ar. erst in EN geführt.

BUCH VIII

Kapitel 1 (= VII 13)

Vorbemerkung: Über die ursprüngliche Stellung von VIII 1–3 im Aufbau von EE siehe die Vorbemerkung zu Buch VII, o. S. 366. Die Existenz dieser 3 Kapitel nur in MM und EE ist eine der stärksten Klammern, die diese beiden verbindet. Genau gesagt: die Existenz dieser drei Kap. zusammen, nicht nur die Tatsache, daß zwei gemeinsame Kap. über die Eutychie und über die Kalokagathie vorhanden sind, die unter Umständen eine Tendenz andeuten könnten in Richtung auf EN X, die Behandlung der Eudämonie, sondern daß da auch die Inhalte von EE VIII 1 dabei sind, in denen man keine Schlußtendenz entdecken kann. Schon Spengel, der den „wunderbar" gleichen Gang von EE und MM gebührend einschätzt, hat keine Erklärung versucht, warum sein Eudemos den sonst sorglich beachteten Lehrgehalt von EN um etwas erweitert, wovon in EN keine Spur ist. Und auch die entwicklungsgeschichtliche Forschung kann die Frage nicht überzeugend beantworten, die K. O. Brink (Stil u. Form der pseudoarist. MM, Diss. Berlin, 1933, 76) am klarsten gestellt hat: „Was bewegt einen Durchschnittsperipatetiker theophrastischer Zeit [nämlich den anonymen Verf. von MM], der der Philosophie von EE durchaus fremd ist, sich an der arist. Frühethik (EE), und gerade an ihrer Form, zu orientieren?" Uns dagegen stellt sich die Lösung so dar, daß Ar. auf Grund veränderter Anschauungen über die natürlichen Grundlagen der Ethik (ὁρμή-Lehre, „Symphonie"-Lehre) und auf Grund einer Kompositionsänderung (Einbau der äußeren Güter schon in B. I) die früheren Stücke nicht mehr aufnehmen wollte, bzw. sie nicht mehr aufzunehmen brauchte.

Für diese 3 Kap. empfiehlt sich wegen des Textzustandes ein running commentary, in dem auch die griechischen Sätze in der Form, die ich für vertretbar halte, jeweils mitgeteilt werden. Die Auseinandersetzung mit früheren Emendationsversuchen erfolgt implicite, doch ist das nach Susemihls Ausgabe Publizierte fast immer registriert. Eigene Verbesserungs-Vorschläge sind durch ein Sternchen bezeichnet.

Parallele. EE VIII 1, 1246 a 26–b 36: MM II 6, 1206 a 36–b 17 (1201 a 16–35; 1202 a 8–18): EN VI 13, 1144 b 14–32: Stobaeus 128, 17–25. — Erläuterungen: Susemihl, ed. MM, praefatio XIV[20]; Jaeger[1] 1923, 249[1]; Arnim[3] 1927, 113–121; [6]1927, 27–35; [7]1929, 33–34; Walzer 145[1]. 180. 195[1]; Th. Deman 1942, 89–90; Band 8, 412–415. — Zum Text: Spengel[1] III 3, 1843, 534–540.[3] X 3, 1866, 620–621; Apelt[1] 1894, 745–748; Jackson[4] 1912, 174–179. 201–208. Jacksons Analyse ist das Beste was zu diesem Kap. geschrieben wurde und man wird sich glücklich schätzen, wenigstens hie und da über ihn hinausgekommen zu sein.

96,1 (46 a 26) „die Aporie ..." Wie der Paralleltext in MM, ebenfalls durch ἀπορήσειε δ' ἄν τις eingeleitet, mit der bisherigen Darstellung dort zusammenhängt, ist in Band 8, 412f. gezeigt. Wie EE mit dem früheren zusammenhängt, kann man nicht zeigen, weil die Teile über Lust, Beherrschtheit, Unbeherrschtheit, Zuchtlosigkeit fehlen. Doch kann man ohne große Mühe aus den Teilen von EE, wie sie, überarbeitet,

in EN VI. VII stecken, eine Vorstellung davon gewinnen, an welcher Stelle des Werkes es nahelag, zu diskutieren, ob man von der Tugend auch einen schlechten Gebrauch machen könne. Im Anschluß an II 10, 1227a 31 und II 11 wäre es gewiß verfrüht gewesen, zumal die Behandlung der Beherrschtheit – und damit auch die der Unbeherrschtheit, in II 11, 1227b 16 für später angekündigt wird, eben, wie wir anzunehmen haben, für den Teil, der jetzt in EN VII steckt. In VIII 1 jedenfalls ist deren Behandlung vorausgesetzt.

Das Ergebnis der aporetischen Diskussion ist in beiden Ethiken gleich, auch die Mittel divergieren nur formal. Daß in MM der „Logos“, in EE die Phronesis ihre Rolle spielt, ist von sekundärer Bedeutung. Wichtiger, daß Ar. in EE die Lösung der Aporie nicht wie in MM, zu der singulären Lehre von der Wichtigkeit der *πάθη* erweitert, daß sie „Anfang und Führer der Tugend“ seien (MM 1206b 17f.); er vertritt sie aber auch in EE 47b 19. Daß die Inhalte des ganzen Kapitels auf platonischer Basis ruhen, ist zum Teil von Stewart (I 376–379) und ausführlich in Band 8, 416–418 gezeigt. Die Grundthese von MM, daß Tugend Symphonie sei, indem das logikon in Harmonie mit dem alogon stehe, wobei Voraussetzung ist, daß sowohl das erstere wie auch das letztere ihre zugehörige „Tugend“ haben, ist auch in EE deutlich sichtbar und nur von daher wird die Schlußfolgerung (46b 32) begreifbar. Zum Verständnis von EE ist aber noch an eine Lehre zu erinnern, die Ar. im Anfang von EN V 1 vorträgt und die wohl, da sie in VIII 1 vorausgesetzt ist, auch in der ursprünglichen Partie von EE IV entwickelt war. Die Gerechtigkeit, so beginnt EN V, ist ein Zustand (*ἕξις*), „von dem aus“ man gerechnete Handlungen vollzieht (*ἀφ' ἧς δικαιοπραγοῦσιν*), Ungerechtigkeit ist ein Zustand, von dem aus man Ungerechtes tut. Gerechtigkeit ist also nicht *δύναμις* oder *ἐπιστήμη*; denn von diesen aus kann man Gegenteiliges tun. Die ärztliche Wissenschaft kann Gegenteiliges bewirken, eine *ἕξις* aber, z. B. die der Gesundheit oder Gerechtigkeit, kann das nicht. Sie wirkt immer nur in einer Richtung, ihr Gebrauch ist *ἁπλῆ* (vgl. EE 46b 7). Tugend ist nicht etwas was uns gleicherweise befähigt, gerecht und ungerecht zu handeln (1129a 6–17). Parallelen aus Platon Band 6, 398; 95, 3.

Text 46a 26–31. *ἀπορήσειε δ' ἂν τις, εἰ ἔστιν ἑκάστῳ [φίλῳ] χρήσασθαι καὶ ἐφ' ὃ πέφυκε καὶ ἄλλως, καὶ τοῦτο ἢ <ᾗ>*αὐτὸ ἢ αὖ κατὰ συμβεβηκός – οἷον ᾗ ὀφθαλμός, ἰδεῖν, ἢ καὶ ἄλλως παριδεῖν διαστρέψαντα, ὥστε δύο τὸ ἓν φανῆναι. αὗται μὲν δὴ ἄμφω ὅτι μὲν ὀφθαλμοῦ* [οτι ην δ οφθαλμῳ]*, ἄλλη δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον εἰ ἦν ἀποδόσθαι ἢ ἐπαρκεῖν* – ὁμοίως δὴ καὶ ἐπιστήμῃ.*

Erläuterungen. a 26: „jedes Ding“: *ἑκάστῳ [φίλῳ]*. Hier hat – wann? – ein denkender Leser falsch gedacht. Denn es gibt keine Beziehung zu 45b 25 (34b 20; MM 1213b 18). VIII 1 hat mit der Freundschaft schlechterdings nichts zu tun, genauso wenig wie VIII 2 u. 3, obwohl z. B. von der Freundschaft *ἐν εὐτυχίαις* mehrfach die Rede gewesen war. Wohl aber wird sich zeigen, daß in VIII 1 verwendete Motive auch später wiederkehren, wodurch die 3 Kap. die einheitliche Signatur ihres Verfassers bekommen. – Die Beispiele, die Ar. zur Illustration der verschiedenen Gebrauchsweisen eines Dings verwendet, verraten wieder das naturkundliche Interesse; die Aufnahme des Schiel-Themas in die sog. Problemata Physika zeigt bis ins Vokabular hinein (957b 36. 958a 25. 959a 9–15), welches der Ort dieses Beispiels war. Apelts (745) Versuche an a 26–31 sind undiskutierbar; ich erwähne a 27, wo man nur Jacksons einfaches *ἢ αὖ* (Plato, Ap. 41a 6) für sinnloses *HΔY* mit Apelts *καὶ ἄλλως καὶ ταὐτὸ ᾗ αὐτὸ εἰ δύο* (sic) *κατὰ σ.* zu vergleichen braucht. Auf diese Weise bringt

Apelt dann auch heraus, daß das Falsch-sehen darin besteht, daß „das eine Ding, das Auge, zwei zu sein scheint". — a 29: „Gebrauchsweisen": *αὗται μέν* Hss. Falsch Jacksons *αὐτὰ μέν*, denn bei diesem Stil ist zu ergänzen, aber nur in Gedanken, *χρεῖαι*, nicht *χρήσεις* (gegen Arnim) wegen 46a 7 — falls man es doch in den Text setzen wollte. Dementsprechend lese ich in a 30 *ὀφθαλμοῦ*, sc. *χρεία*. Sodann habe ich *οτι ην δ οφθαλμῳ* als Dittographie gestrichen, wenngleich Jackson einen Sinn herausbringt, indem er statt *ὅτι: ἐστίν* liest, dies zum Vorhergehenden zieht und dann mit Komma nach *ἐστίν* fortfährt: *ἣν δ᾽ὀφθαλμῷ, ἄλλῃ δέ*: „indes gibt es die Möglichkeit das Auge zu benutzen, in anderer Weise, beiläufig." Dadurch steigert er noch das leicht Pedantische dieses Passus. — a 31: *ἢ ἐπαρκεῖν*. Selbst wenn man dieses Verbum für zu kühn hält, kann man doch, endgültig, zwei Auffassungen ausschließen: 1) Bonitz (Index 80b 39) notiert hier ein singuläres *ἀποδόσθαι* als „vomere" und der Sinn wäre dann, ohne Beziehung auf das Augenbeispiel: „es gibt uneigentlichen Gebrauch von Speise, man kann sie erbrechen oder essen" (Fritzsche, Rieckher). Aber wo gibt es eine Parallele zu dieser Bedeutung des Verbums? 2) mit Beziehung auf das Auge: „wenn eine Möglichkeit besteht, das Auge zu verkaufen oder zu essen" (Jackson, Solomon, Rackham). Nun kenne ich Leute, die gerne die Augen einer gesottenen Forelle essen und manche vermachen ihr Auge einer Klinik, zur Verpflanzung der Netzhaut. Aber ich denke, es ist 1) und 2) gleicherweise abzulehnen. Man hat nicht gesehen, daß Ar. ja schon einmal von eigentlichem und uneigentlichem Gebrauch einer Sache gesprochen und *πώλησις* und *μίσθωσις* als uneigentliche Gebrauchsweisen genannt hatte (32a 3). Damit ist *ἀποδόσθαι* als Verkaufen gesichert, außerdem durch Oec. I 6, 1344b 32 und Fr. 558 Rose (p. 343, 17 mit Coraes). Aber was bedeutet *φαγεῖν*? Ist gemeint, die Sache lieber verkaufen als essen (der Bauer z. B.)? Aber kann *μᾶλλον* fehlen? Die Verba sind koordiniert. Aber uneigentlicher Gebrauch einer Sache, indem man sie ißt? Was ist dabei der eigentliche Gebrauch? Nachdem in 32a 3 Kauf und Verleih nebeneinanderstehen, denke ich an *ἐπαρκεῖν*: jemand mit einer Sache zu Hilfe kommen, indem man sie ihm zur Verfügung stellte (EN 1163a 18. 65a 22; Xen., Mem. I 2,60: Gegensatz zwischen den Verkaufenden und Sokrates, *ὃς ἐπαρκεῖ*. a 31: *ὁμοίως δή*, sc. *ἔστι χρῆσθαι*.

96,11 (46a 32) „einen echten Gebrauch . . ." Sobald von Wissen die Rede ist, verläßt Ar. den Bereich der Naturkunde und wechselt über in den „sokratischen", in beiden mit Empirischem arbeitend. Denn das Beispiel des absichtlich falsch Schreibenden haben wir in den Memorabilien (IV 2, 20: wer ist schreibkundiger — der welcher absichtlich falsch schreibt oder wer es unabsichtlich tut?) und auch an den Lysis kann man denken (209b). Die Tänzerinnen aber, die den Körper verdrehen indem sie ein lebendes Rad darstellen, findet man in Xenophons Symposion (VII 3, *διαστρέφειν, τροχός*). Dies sind alles *ἐπιστῆμαι* = *τέχναι* und gegen Schluß (46b 28) kommt auch die ärztliche Kunst dazu. In diesen Kreis wird die Phronesis einbezogen (46b 4. 8—10) und gefragt, ob man auch von ihr aus *ἀφρόνως* handeln kann. Um dies gleich vorwegzunehmen: diese Phronesis ist nichts anderes als die z. B. des Lysis. Dort werden nicht alle „Künste" aufgezählt, die der Knabe über die Schreibkunst hinaus noch ausüben könnte, sondern abkürzend sagt Platon: und wenn du also eines Tages die umfassende Phronesis hast (209c 3—6. d 1—3), die noch über die deines Vaters hinausgeht, dann wird er dir alles überantworten, sich selbst und seine Habe

und Lysis wird an seiner Stelle die *οἰκονομικὴ φρόνησις* entfalten. Weder ist in EE hier auch nur im entferntesten bei *ἐπιστήμη* an die exakte Wissenschaft gedacht, von der es niemals Mißbrauch, Irrtum geben kann, noch ist die als *ἐπιστήμη ἐπιστημῶν* charakterisierte Phronesis jene metaphysische, ontologisch-axiologische Platons (gegen Arnim[4] 33, Walzer 195[1]). Sie ist *πασῶν κυρία* (46b 10) — und selbstverständlich als *ἕξις* nicht mißbrauchbar — in genau demselben Sinne wie 18b 13 (*τὴν κυρίαν πασῶν*) und EN I 1, 1094a 26, erhaben nicht über die apodeiktische Wissenschaft, über der, nach arist. Lehre nur der prinzipienliefernde Nus steht (EN VI 6. 7), sondern die architektonische, unter der die schlichten *τέχναι* der Polis und im Innern des Menschen die Kräfte des alogon stehen. Kurz, es ist die praktische und nicht die theoretische, bzw. theoretisch-praktisch-normative gemeint, also die von MM I 34 und EN VI.

Text 46a 32—b 1. *καὶ γὰρ ἀληθῶς καὶ ἁμαρτεῖν, οἷον ὅταν ἑκὼν μὴ ὀρθῶς γράψῃ, ὡς ἀγνοίᾳ δὴ νῦν χρῆσθαι, ὥσπερ μεταστρέψας τὴν χεῖρα· καὶ τῷ ποδί ποτε ὡς χειρὶ καὶ ταύτῃ ὡς ποδὶ χρῶντα ‹καὶ› ὀρχεστρίδες. εἰ δὴ πᾶσαι αἱ ἀρεταὶ ἐπιστῆμαι, εἴη ἂν καὶ τῇ δικαιοσύνῃ ὡς ἀδικίᾳ χρῆσθαι. ἀδικήσει ἄρα ἀπὸ δικαιοσύνης τὰ ἄδικα πράττων, ὥσπερ καὶ τὰ ἀγνοητικὰ ἀπὸ ἐπιστήμης. εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἶεν ἐπιστῆμαι αἱ ἀρεταί.*

Erläuterungen. a 33: „so gebraucht er": *χρῆσθαι* (sc. *ἔστι*) wie auch zuvor (*ἔστι*) *ἁμαρτεῖν*. Daher braucht man nicht *νῦν χρησται* P^b als *νῦν χρήσεται* zu interpretieren und gar noch *νῦν* in *νῷ* zu verwandeln (Apelt 745). *ἄγνοια* ist nicht Gegensatz zu *νοῦς*, sondern zu Phronesis, *ἐπιστήμη*, vgl. auch EN 1147b 6. Es ist auch im Unbeherrschten nicht *ἄνοια*, sondern *ἄγνοια*; lies gegen Jackson, der wiederholt aus den Hss *ἄνοια* („folly") übernimmt. Der Sonderfall von EN VII 5 (der Schlafende, Berauschte, Wahnsinnige) gehört nicht hierher. — a 34: „er verdreht". Ganz unnötig hat hier Jackson geändert in *μεταστρέψασ‹αι› τὴν χεῖρα καὶ ‹τὸν πόδα›*). Der Term. technicus ist *διαστρέφειν* (s. o.), *μεταστρέφειν* aber = *οὐκ ὀρθῶς χρῆσθαι* (Gorgias 457a 1). Außerdem wäre *τὸν πόδα* unerträgliche Pedanterie. — a 38: „Unwissenheitshandlungen": *τὰ ἀγνοητικά*, offenbar nur hier im Griechischen. Platon und Stobaeus (128, 18) haben z. B *ὁμονοητικός*.

96,21 (46b 1) „Und selbst wenn ..." Dieser Einwand ergibt zwei Formen des Unwissend-handelns vom Wissen her: a) das ganz kompromißlos abzulehnende, b) ein Handeln das milder beurteilt wird nach dem im Begriff *δι' ἄγνοιαν* liegenden Moment des Nicht-freiwilligen. In EN V 10, 1136a 6 unterscheidet Ar. sehr fein: Fehler die nicht nur in, sondern auch auf Grund von Unwissenheit gemacht werden, können Nachsicht finden; dahinter steckt des Thukydides *ξύγγνωμον τὸ ἀκούσιον* (III 40, 1). Freilich nun, von der Gerechtigkeit aus kann man weder nach a) noch nach b) handeln — denn Gerechtigkeit ist eine Tugend. Da indes Phronesis = Wissen ist (vgl. auch MM 1198a 10; EN 1144b 17—21), so könnte man von ihr aus sowohl nach a) wie nach b) handeln und es käme das Absurde heraus: *ἀφρόνως ἀπὸ φρονήσεως πράττειν*, etwas was dem Ar. bei seiner Lehre von der fundamentalen Bedeutung der Phronesis als noch absurder vorkommen mußte als die bisherigen Konsequenzen. Daß er diesen Satz tatsächlich ganz besonders unerträglich fand, zeigt 46b 26 und die nun in b 7 sofort folgende sarkastische Erläuterung. Deren Sinn ist: wenn es, im Gegensatz zu 46a 27, nur ein einfaches Gebrauchen gäbe — wie es das de facto bei der tugendhaften *ἕξις* gibt; vgl. EN VII 15, 1154b 24—28 — dann könnten die Menschen, da ja richtiges und falsches Handeln aus ein und derselben Quelle (hier Phronesis) kommt, mit Recht sagen: Wir haben ja *φρονίμως* gehandelt!

Nun, nachdem also in der Diskussion Phronesis als Wissen gesetzt war, auf „sokratischer“ Basis, von der sich am Ende Ar. gar nicht so abgründig entfernt, da seine Phronesis zwar nicht Wissen, sondern Tugend, aber eben dianoetische Tugend ist, geht Ar. einen Schritt weiter (b 8), indem er den Sondercharakter der Phronesis beleuchtet. Um dies zu verstehen, muß erst von dem Terminus *στροφή* gesprochen werden. Nach 27a 21. 30. 31 war ich zunächst geneigt, das sinnlose *τροφήν* der Hss in *διαστροφήν* zu verbessern = Pervertierung. Aber das wiederholt folgende *στρέφειν* spricht dagegen und sodann die Überlegung, wo denn Ar. lehre, daß eine übergreifende Episteme die unter ihr befaßten pervertiere? Kurz, *στροφή*, nur hier und De part. an. 692a 6 von der Drehung des Schlangenkörpers gebraucht, bedeutet wertfrei jede Drehung, Wendung und ist nicht viel verschieden von *τροπή* (Victorius). Dann aber ist klar, daß unser Passus verstanden werden muß nach EN I 1. Da ist es die *πολιτικὴ ἐπιστήμη* (= *πολ. φρόνησις* EE 18b 12–14), die alle anderen beherrscht und über sie Anordnungen trifft. Die Staatsraison, so würden wir sagen, veranlaßt Änderungen in den „Künsten“, z. B. in der Strategie oder (Plato, Polit.) in der Medizin. Im Sinne dieser *πολιτική* ist die jetzt von Ar. angesprochene Phronesis *κυρία πασῶν* (18b 13). Sie hat also Sondercharakter und die schlichte Gleichung: Phronesis=Wissen stimmt nicht. Es gibt nichts über ihr. Für das rein theoretische Wissen gibt es ein Übergeordnetes, nämlich den intuitiv die *ἀρχαί* liefernden Nus (EN V 6. 7) — woraus allein schon klar ist, daß hier nicht die königliche Phronesis Platons gemeint ist. Aber, fährt Ar. fort, auch die ethische Tugend (als Gesamtkomplex) könnte der Phronesis keine Drehung geben, denn sie ist ihr ja untergeordnet (vgl. MM I 34, 1198a 32–b 20). Wiederum ist allein schon dadurch der Gedanke an Platons spekulativ-praktische Phronesis ausgeschaltet. Wie sollte diese von Tugenden einen Gebrauch machen? Nein, hier ist die sittliche Weisheit gemeint, wie sie z. B. im aristotelischen Staatsmann ist, der von den Tugenden der *ἀρχόμενοι* Gebrauch macht wie der Flötenkünstler vom Instrument des Handwerkers (Pol. III 4, 1277b 25–30). Nachdem es also vom Rang her betrachtet unmöglich ist, daß die Phronesis durch eine überlegene Instanz „gedreht“ wird, bleibt die Frage: *τίς οὖν ἐστίν*; was in dem Pronomen steckt, ist dem folgenden zu entnehmen: Welcher Mensch ist es, in dem eine Umwandlung der Phronesis stattzufinden scheint, d. h. ein Gebrauchen in bonam et malem partem, wie es bei den *τέχναι* vorkommt? Damit ist Ar. beim Thema der Unbeherrschtheit angelangt.

Text 46b 1–12. Ich lese wie Susemihl, mit den in den „Erläuterungen“ notierten Ausnahmen.

Erläuterungen. Arnims Konjekturen in diesem Abschnitt sind alle unnötig: (b 1) *οὐδ' εἰ μή*: *οὐδ<ὲ μὴν> εἰ μή* (b 4) *ἀλλ' ἐπεί*: *ἀλλ' εἴπερ* (b 6) *ἀφρόνως*: *ἀφρονεῖν*. — b 3: „die sich decken“: *τὰ αὐτὰ καί*. Vor *καί* ist kein Relativpronomen einzuschieben, Kühner-Gerth 1, 413 A. 11. — b 5: „etwas Richtiges“: *ἀληθές τι*. Hier hat Arnim stärker eingegriffen: *καὶ ἀληθές, <ὅτι>*. Er meint wohl: wenn die Phr. Wissen ist, dann ist auch wahr, daß sie sich so verhält wie das Wissen. In Wirklichkeit drückt Ar. nur sorglos aus, daß die Phr. zu den Grundformen gehört *οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχή* (EN 1139b 15). — b 10: „Intuition“: *ὁ νοῦς*. Fehlt in P^b. Sollte das ein Zusatz sein, so müßte der Glossator seinen Ar. sehr gut gekannt haben.

97,8 (46b 12) „Ist es — so . .?“ Das folgende ist inhaltlich klar, auch wenn wir nicht die oben notierte Parallele aus den durchsichtig formulierenden MM hätten und

nicht die *ἀκρασία*-Diskussionen in EN VII 3–5. Auf die kürzeste Formel gebracht: wenn Schlechtigkeit im alogon Tugend im logikon schlecht machen, und Schlechtigkeit im logikon umgekehrt dasselbe mit der Tugend des alogon tun könnte, dann hätten wir den Fall, daß von Tugend schlechter Gebrauch gemacht wird. Das ist die Lehre von MM. In EE liegen die Akzente etwas anders. Da rechnet Ar. mit dem ersten Fall, wo also das überwältigte logikon schlecht handelt. Dem begegnet er mit dem in MM, deren formale Zielsetzung eine andere ist, nicht vorhandenen Argument, daß nur die Kraft der Tugend eine Wende bewirken kann, nicht aber z. B. die Zuchtlosigkeit, die nur auf bestimmte niedrigere Wissensformen Einfluß hat, z. B. auf die Schreibkunst. Gerade dadurch kommt auch heraus, daß Phronesis ein ganz anderes Wissen ist, das weder durch Zuchtlosigkeit noch durch etwas über ihr Stehendes affiziert werden kann. Ein Unterschied zwischen den beiden Ethiken liegt auch darin, daß Ar. in MM die Aporie so löst, daß das gute logikon dem ebenfalls in werthaftem Zustand befindlichen alogon dirigierend gegenübertritt. Da ist die Antithese von Befehlen und Gehorchen. Trotzdem stimmen EE und MM zusammen im Endergebnis: es ist eine natürliche Balance vorhanden zwischen logikon und alogon, indem beide werthaft sind. Damit schließt Ar. in EE (46b 32 *ὥστε δῆλον*). Das Herrschaftsverhältnis aber verwendet er nicht so systematisch wie in MM, sondern spricht davon nur vor der Untersuchung über den Unbeherrschten (46b 11). Die unebene Darstellung in EE scheint mir zu verraten, daß Ar. nicht zum erstenmal das Problem des Mißbrauchs der Tugend behandelt. Es kommt ihm mehr auf das Neue an, auf das Motiv der kraftvollen Überlegenheit der Tugend, die allein zum Kampfe gegen die *κακία* legitimiert ist.

Text 46b 12–25. *ἢ ὥσπερ λέγεται ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς, καί πως ἀκόλαστος ὁ ἀκρατής, ἔχων νοῦν, ἀλλ' ἤδη ἂν ἰσχυρὰ ᾖ ἡ ἐπιθυμία, στρέψει καὶ λογιεῖται τἀναντία; ἢ <ἀντιστρόφως>* δῆλον ὅτι, κἂν ἐν μὲν τούτῳ ἀρετή, ἐν δὲ τῷ λόγῳ ἄγνοια ᾖ, ἑτέρᾳ μεταποιοῦνται; ὥστε ἔσται δικαιοσύνῃ τ' οὐ δικαίως χρῆσθαι καὶ κακῶς καὶ φρονήσει ἀφρόνως· ὥστε καὶ τἀναντία. ἄτοπον γὰρ εἰ τὴν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ ἀρετὴν μοχθηρία ποτὲ ἐγγενομένη ἐν τῷ ἀλόγῳ στρέψει καὶ ποιήσει ἀγνοεῖν, ἡ δ' ἀρετὴ <ἡ> ἐν τῷ ἀλόγῳ <ἐν τῷ λόγῳ> ἀγνοίας ἐνούσης οὐ στρέψει ταύτην, καὶ ποιήσει φρονίμως κρίνειν καὶ τὰ δέοντα <πράττειν>*, καὶ πάλιν ἡ φρόνησις ἡ ἐν τῷ λογιστικῷ τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκολασίαν σωφρόνως πράττειν· ὅπερ δοκεῖ ἡ ἐγκράτεια. ὥστ' ἔσται καὶ [ἡ] ἀπὸ ἀγνοίας φρονίμως.*

Erläuterungen. b 15: „im Gegenzug“. In den Hss stehen, mit kleiner Lückenandeutung, nur die Buchstaben *η σφι*. Ich versuche nach MM 1206a 38 (*ἀντεστραμμένως*): *ἢ ἀντιστρόφως δῆλον ὅτι*. Apelts (746) *ἢ <ὁ λόγο>ς φι<λεῖ>* halte ich in diesem Zusammenhang für unaristotelisch. Jackson *ἢ ἔστι δῆλον ὅτι*; Arnim läßt die Buchstaben. — b 16 „im rationalen“: *ἐν δὲ τῷ λόγῳ* Hss. Undiskutierbar Apelts Vorschlag, die Unwissenheit ins alogon zu setzen (*ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ*). — b 17 „gewendet“: *ἕτεραι μεταποιοῦνται*. Das Verbum sonst nicht im Corpus Ar., aber z. B. Demosthenes 18, 121. Dazu paßt das Pronomen weder im fem. (Hss) noch im masc. (Arnim) Plural. Jacksons *ἑτέρᾳ* ist richtig. Ebenso im folgenden sein *τ' οὐ δικαίως* (*τὸ δ'* Hss). — b 19: *ἐν τῷ λογιστικῷ*. Zu dem platonischen Terminus, der wieder MM und EE verbindet, da er EN VI 2, 1139a 12 eine Spezialbedeutung hat, vgl. Arnim[1] 1924, 29. 75; Walzer 156[4]; Band 6, 444; 123, 3. — b 19: „Tugend“ *τὴν ἀρετήν* mit Spengel; dies entspricht dem *τῆς ἀρετῆς* der Hss besser als *τὰς ἀρετάς* (Arnim). — b 21: „die Tugend“: *<ἡ> δ' ἀρετή* mit Jackson und Arnim, ohne Lücke; sodann mit Arnim,

aus paläographischen Gründen, <ἐν τῷ λόγῳ> ἀγνοίας ἐνούσης, gegen Jacksons ἐν τῷ λογιστικῷ. — b 22: „zum Tun". Die Zusammenstellung φρονίμως κρίνειν καὶ τὰ δέοντα sc. κρίνειν halte ich für unmöglich. Also, nach b 24, τὰ δέοντα <πράττειν>.

97,31 (46b 25) „Es ist — absurd . . ." Text 46b 25—33. ἔστι δὲ ταῦτα ἄτοπα, ἄλλως τε καὶ ἀπὸ ἀγνοίας χρῆσθαι φρονίμως. τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων οὐδαμῶς ὁρῶμεν, ὥσπερ τὴν ἰατρικὴν ἢ γραμματικὴν στρέφει ἀκολασία, ἀλλ' οὐ τὴν ἄγνοιαν, ἐὰν ᾖ ἐναντία, διὰ τὸ μὴ ἐνεῖναι τὴν ὑπεροχήν, ἀλλὰ τὴν ἀρετὴν ὅλως μᾶλλον εἶναι πρὸς τὴν κακίαν, οὕτως ἔχουσαν. καὶ γὰρ <ἃ> ὁ ἄδικος πάντα ὁ δίκαιος δύναται, καὶ ὅλως ἔνεστιν ἐν τῇ δυνάμει ἡ ἀδυναμία. ὥστε δῆλον ὅτι ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθαὶ ἐκεῖναι αἱ <τοῦ> ἀλόγου ἕξεις . . . — 46b 33 (καὶ ὀρθῶς) bis 36 (γνώσεως) = Susemihl.

Erläuterungen. Das Verständnis des ersten Satzes hat erst Jackson ermöglicht. Wenn es möglich ist, daß man von der sittlichen Einsicht aus nicht-einsichtig handelt, dann ist es, den Voraussetzungen gemäß, auch möglich, daß man von der Unwissenheit aus einsichtig handelt. In Wirklichkeit kann aber eine im alogon sitzende Schlechtigkeit nicht die Phronesis umwenden, weil sonst ja auch eine im alogon sitzende Tugend eine im logikon befindliche Unwissenheit in Phr. müßte verwandeln können. Und wenn die Schlechtigkeit der ἀκολασία das ärztliche oder das Schreibwissen in Unwissenheit verwandeln kann, so folgt daraus nicht, daß sie auch das Gegenteil tun könnte, nämlich Unwissen in Wissen zu wandeln. Dies ist ein Sonderfall; darum sagt Ar. ausdrücklich: wenn der Fall gegeben wäre daß die Zuchtlosigkeit dem Unwissen gegenübersteht. Spengels <οὐ> στρέφει in b 28 zerstört den Sinn, ebenso Apelts (747) unglücklicher Einfall ἀλλ' οἷόν τε τὴν διάνοιαν; aber auch Arnims ἀλλ' οὖν [ὁ], wie das folgende unwiderleglich beweist. Vielmehr hat J. das Richtige angebahnt durch ἀλλ' οὖν οὐ (für αλλουνο), doch ziehe ich ἀλλ' [ουν] οὐ vor. Und warum kann Zuchtlosigkeit nicht die der Phr. entgegengesetzte Unwissenheit in Phr. verwandeln? Antwort: weil (διό Druckfehler bei Susemihl für διά) in ihr (nach ἐναντία ist in Gedanken αὐτῇ zu ergänzen) nicht ὑπεροχή ist. Diesen Gedanken findet man sonst in den Ethiken nicht. ὑπεροχή ist hier nicht das Übermaß wie wir es aus der Meson-Lehre kennen, sondern es ist ganz natürlich gebraucht. so wie die ὑπερέχοντες in einer Polis die Leute mit dem überragenden Einfluß sind, Man könnte auch ἄρχοντες sagen. Das ἄρχειν aber kommt nicht der Schlechtigkeit zu. Die Tugend ist οὕτως ἔχουσα, d. h. sie hat ὑπεροχή. Mit dem nächsten Satz kommen wir dann auf bekanntes Gebiet: Tugend ist so überragend, daß sie potentiell auch das Schlechte tun könnte und vielleicht wirksamer als der Schlechte selbst: EN V 13, 1137a 17—21; Top. 126a 34—36. Es sind alte sophistische Gedanken (Plato, Rep. 334a 5—8; Hippias minor 375e 9; Xen., Mem. IV 2, 20). Um die Verfehltheit der Apeltschen Eingriffe nocheinmal zu zeigen: für ihn ergibt sich genau das Umgekehrte: „vermag doch auch der Ungerechte alles was der Gerechte vermag". — b 31: „was": καὶ γὰρ<ἃ>. Die notwendige Einfügung von Jackson und Arnim. — b 32: „Somit ist klar". Bei dieser Schlußfolgerung ist nicht nur der Text schwierig, sondern auch die Erklärung, woraus dann gefolgert wird. Wenn man an dem unverständlichen Text der Hss (ὅτι ἅμα φρόνιμοι, oder -αι, καὶ ἀγαθαὶ ἐκεῖναι αἱ ἄλλου ἕξεις) zunächst nur das ganz Evidente erledigt, nämlich <τοῦ> ἀλόγου schreibt (Susemihl), so faßt man doch noch keinen Sinn: „es ist klar, daß jene Zustände des alogon zugleich einsichtig und gut sind". Phronesis als Eigenschaft des alogon — das stellt die ganze aristot. Lehre auf den Kopf. Apelt liest auf Grund des verfehlten διάνοια:

„ἅμα φρονίμῳ (simul cum eo quod est φρόνιμον i. e. simul cum virtute mentis) καὶ ἀγαθαὶ αἱ τοῦ ἀλόγου ἕξεις“ und versteht dies so, daß nach arist. Lehre zwar kein ἀπὸ φρονήσεως ἀφρόνως gelten könne, wohl aber ein ἀπὸ διανοίας ἀφρόνως. Jackson: ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθοί, ἐκεῖναι ‹δ'› ἄλλου ἕξεις = Phr. und Tugend gehen zusammen, während die erwähnten komplexen Zustände Zustände eines Mannes sind, in dem Phr. und Tugend nicht beisammen sind. Arnim bietet zwei Versionen an: ἅμα φρόνιμοι καὶ ἀγαθαὶ [ἐκεῖναι] αἱ ‹τοῦ› ἀλόγου ἕξεις (A[3] 118) und: . . . κεῖνται αἱ ἄλογοι ἕξεις (A[4] 29). Lassen wir diese Differenz auf sich beruhen, denn der Sinn ist in beiden Fällen derselbe und ich stimme dem zu. Denn wie ergäbe sich in Jacksons Form aus den gesamten Erörterungen, daß Phr. und Tugend zusammengehen? Vielmehr schließt Arnim mit Recht aus MM, daß der Besitz der Phr. zugleich bedeutet, daß die Zustände des alogon ihre οἰκεία ἀρετή haben. Aber wie ergibt sich das aus dem Früheren? Nun, indirekt. Die Exemplifikation am ἀκρατής hatte gezeigt, daß man mit der Annahme unmittelbaren Einflusses des Rationalen auf das Irrationale, und umgekehrt, nicht durchkommt. Es kann nur Tugend auf Tugend wirken, soweit die Phr. in Frage steht. In ihrem Wesen liegt es, daß schlechte Verfassung des alogon ausgeschlossen ist. Sondern dessen „Tugend“ kommt der Tätigkeit der Phr. entgegen. Aber so konnte Ar. nur argumentieren, wenn dieses Kap. sozusagen keine Uraufführung war. Einfacher sieht, auf Grund seiner Textauffassung, Jackson die Gewinnung des Ergebnisses (203–4). — b 34: schwere Verschreibung Σωκρατικόν (Victorius): σωμακρατητικον Hss. — „nichts stärker“, siehe EN VII 3, 1146a 5: Phr. = ἰσχυρότατον. — b 36: „andere Art“. Formal wie EN VI 9, 1141b 32, wo γνῶσις und φρ. synonym sind. Band 6, 458; 131, 8. ἑτέρα δύναμις EN VI 13, 1144a 22. Band 6, 469; 138, 4. Phr. ist nicht ein Erkennen, das auf das Unwandelbare geht, sondern vielmehr auf die fluktuierende Materie des menschlichen Handelns; sie ist nicht διάνοια θεωρητική, sondern πρακτική.

Kapitel 2 (= VII 14)

Vorbemerkung. Zur Einstimmung in dieses bedeutende Kap. empfiehlt sich das Prooemium der Rede der spartanischen Gesandten an die Athener, nachdem diesen die εὐτυχία von Sphakteria zugefallen war (Thukydides IV 17–18). Dort heißt der Erfolg τὸ ὀρθούμενον. Es ist mir aber nicht möglich, den ganzen Bereich der Reflexionen über dieses Thema hier durchzugehen, obwohl der Text von EE selbst deutlich erkennen läßt, daß da eine Tradition vorhanden ist. Man müßte da wohl schon bei den Vorsokratikern einsetzen, wie die Physik zeigt, also bei Anaxagoras und Demokrit (VS 59 A 66. 68 A 66; vgl. Plato, Meno 99a 3). Sodann wären die unten notierten reichen Parallelen alle einzeln zu analysieren, und selbstverständlich Platon einzubeziehen, z. B. der Menon-Schlußteil und Euthydem 278e 3–282a 6. MM und EE stimmen in der Grundsubstanz überein; worin sie abweichen wird jeweils zur Sprache kommen. Kristallisationspunkt ist in EE die Frage, ob die Eutychie ein naturgegebenes Phänomen sei. Darum bewegen sich die anderen Diskussionspunkte: ἐπιστήμη — τέχνη, Zufall, Gott, ὁρμαί, πλεοναχῶς, κίνησις, συνεχές. Was die vielverhandelte Vorstellung der θεία τύχη betrifft, so scheint mir u. a. auch aus der Physik klar hervorzugehen, daß sie traditionell war: „Manche vertreten die

Lehre, daß der Zufall zwar eine Ursache sei, aber eine die für menschliches Denken undeutlich ist ὡς θεῖόν τι οὖσα καὶ δαιμονιώτερον" (II 4, 196b 5).

Parallelen. EE VIII 2, 1246b 37–48b 7: MM II 8, 1206b 30–07b 19: EN VII 14, 1153b 14–25; 1154b 21–31 (EE I 1, 1214a 15–30 (s. o. zu 14a 17. 14a 23); II 8, 1224a 5–b 39 (ὁρμή-Lehre). Protr. 49, 1–28 P. Rhet. I 10, 1269a 31–b 5. Phys. II 4–6 (drei Kap. über τύχη, eingeschaltet in die αἴτια-Diskussion).

Erläuterungen: Arnim[1] 1924, 25–37; [3]1927, 121–130; [6]1928, 17–25; Walzer 1929, 222–224; Arnim [8]1929, 10–12; E. Berry, The history and development of the concept of θεία μοῖρα and θεία τύχη down to Plato, Diss. Chicago 1940 (mir nicht zugänglich); Band 8, 419–425.

Zum Text: Spengel[1] III 3, 1843, 540–550. [3]X 3, 1866, 621–622; Apelt[1] (1894) 748–751; Jackson[4] 1912, 180–200. 208–219. J. hat die schon seit langem bekannte, auch von Spengel und Susemihl beigezogene Translatio Vetusta des 13. Jhs. De bona fortuna, im folgenden BF (= MM II 8 + EE VIII 2; siehe Band 8, 110–112) zum erstenmal aus Hss abgedruckt (München, Cambridge); ich habe den Text an Hand des Laur. 84, 3 (gelegentlich Ashb. 1674; S. Crucis Plut. XV sin. 9) nachgeprüft.

98,9 (46b 37) „Da aber ..." Dem Ziel der Pragmatie entsprechend wird das neue Thema in MM damit begründet, daß das zur Eudämonie gehöre. In der Einleitung von EE ist davon keine Rede, wenngleich sich später (47a 11. 48a 32) zeigt, daß EE I 1 gegenwärtig ist (14a 17. 22–25). In EE geht Ar. vom Schluß des vorigen Kap. aus, was zur Folge hat, daß der Begriff der εὐπραγία (EN εὐπραξία) zunächst schillert zwischen gutem Handeln und glücklichem Leben. Jedenfalls war zuvor von einem Zusammenhang zwischen Einsicht und Glück keine Rede, wohl aber von der Harmonie zwischen dianoetischer und ethischer Tugend. Am nächsten kommt Pol. VII 3, 1325a 21: wer gar nicht handelt, kann auch nicht gut handeln, εὐπραγία (= gutes Handeln) aber ist identisch mit Glück. Rhet. 1360b 14: Eudämonie = εὐπραξία μετ' ἀρετῆς. Phys. 197b 5: Eudämonie = πρᾶξίς τις· εὐπραξία γάρ (der ganze Abschnitt 197a 36–b 11 ist relevant). Für MM aber ist ein anderer Satz aus Pol. VII einschlägig: Eutychie und Eudämonie sind voneinander verschieden, denn erstere hat es mit den äußeren Gütern zu tun, die auf Zufall beruhen, letztere aber mit der Tugend, die nicht auf Zufall beruht (1, 1323b 26). In EE spielen die äußeren Güter expressis verbis keine Rolle, sie kommen in VIII 3. Nach der Thema-Angabe aber kommt in EE eindeutig der Begriff des glücklichen Handelns in äußeren Dingen in den Vordergrund, wobei der Gegensatz entscheidend ist zwischen Eutychie als Handeln ohne Phronesis und einem Handeln mit jenem Wissen (47a 13–14), das soeben als „andere Art des Erkennens" bestimmt war.

Text 46b 37–47a 3. *ἐπεὶ δ 'οὐ μόνον ἡ φρόνησις ποιεῖ τὴν εὐπραγίαν καὶ ἀρετή[ν], ἀλλὰ φαμὲν καὶ τοὺς εὐτυχεῖς εὖ πράττειν ὡς καὶ τῆς εὐτυχίας [εὖ] ποιούσης εὐπραγίαν καὶ τὰ αὐτὰ τῇ ἐπιστήμῃ, σκεπτέον . . . περὶ τούτων.*

Erläuterungen. Daß die Einsicht nicht nur gutes Handeln, sondern auch „die Tugend" (ἀρετήν Hss. virtutem BF) hervorbringe, ist ein derartiger Verstoß gegen die Lehre von VIII 1, daß Spengels ἀρετή wohl unangreifbar bleiben wird. In EE waren wiederholt schon etwas künstliche Wortstellungen zu notieren; die nächste folgt 47b 1. Jacksons κατ' ἀρετήν ist unmöglich, weil die Eutychie nur mit Gütern, nicht aber mit dem Gut, d. h. der Tugend zu tun hat. –

98,13 (47a 1) „Wissen". *τῆς ἐπιστήμης* Hss. scientiae BF. Nur der Dativ ist richtig. Gemeint ist aber nicht die Phronesis als Lenkerin der Tugend des alogon, sondern, wie so oft *τέχνη* (= a 5). Wenn das Schiff gut in den Hafen kommt, kann man nicht mehr entscheiden, ob die Navigationskunst das Verdienst hatte oder das „Glück". – Plato, Euthd. 281 b 2: *οὐ μόνον εὐτυχίαν ἀλλὰ καὶ εὐπραγίαν ἡ ἐπιστήμη παρέχει τοῖς ἀνθρώποις.*

98,15 (47a 3) „Daß es nämlich ..." Wieder arbeitet Ar. sofort mit den Phainomena und die Hippokratesgeschichte (a 17) ist keine literarische Fiktion wie der Thales des Theaetet. Das Theoretische folgt a 29–b 1. In der Darstellung der Physik (II 4–6) wären Geschichten undenkbar, da ist nur ein einziges Apophthegma eingelegt. Auch in den anderen Ethiken und in der Politik exemplifiziert Ar. gelegentlich mit der „Kybernetik", aber nirgends so intensiv wie hier, wo er sich damit sogar in das Reich der Poesie erhebt (a 27). Die Beispiele im Euthydem sind Flöte, Schreiben, Seefahrt, Strategie, Arzt (279a 1–280a 5). Sodann verrät uns Ar. auch hier, daß er sich zur Zeit der Konzeption von EE auch mit Naturwissenschaftlichem beschäftigt hat. Denn die Vererbung der Augenfarbe ist Thema in De gen. an. V 1 Dort die Schwarzäugigkeit, auch in Hinsicht auf die *αἴτιον*-Problematik (778a 29), dort die Sehschwäche heller Augen (779b 35), und die Erklärung der Helläugigkeit rundweg als „Schwäche" (779b 12). Dort auch die Beobachtung „gleich bei der Geburt" (778a 27).

Text 47a 3–12. a 3–5 (*κυρία*) = Susemihl; dann: *οἱ δὲ καὶ ἐν οἷς τέχνη ἐστί, πολὺ μέντοι καὶ τύχης ἐνυπάρχει, οἷον ἐν στρατηγίᾳ καὶ κυβερνητικῇ. πότερον οὖν ἀπό τινος ἕξεως οὗτοί εἰσιν, ἢ οὐ τῷ αὐτοὶ ποιοί τινες εἶναι πρακτικοί εἰσι τῶν εὐτυχημάτων; νῦν μὲν γὰρ οὕτως οἴονται ὡς φύσει τινῶν ὄντων· ἡ δὲ φύσις ποιούς τινας ποιεῖ, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς* usw. bis *μελανόμματοι τῷ* [*τὸ*]* *δεῖν τοιονδὶ κατὰ τὸ εἶναι τοιονδὶ ἔχειν, οὕτω καὶ οἱ εὐτυχεῖς καὶ ἀτυχεῖς.*

Erläuterungen. a 5: *οἱ δέ* = Bekker, Jackson, aus *εἰ* Hss, si BF. Deswegen in a 4 *πολλά* in *πολλοί* (J.) zu ändern besteht kein Grund. – *πολύ* (Mb: *πολλοί* P^b) *μέντοι καὶ τύχης* Hss: multo magis et fortuna inerit BF = *πολλῷ μᾶλλον καὶ τύχη*. Hier ist die Fassung der Hss, mit *πολύ*, richtig; denn daß in solchen Handlungen noch „viel mehr" Zufall darinnen sein soll, ist eine durch nichts geforderte Übertreibung. Der falsche Beginn mit *εἰ* hat offenbar zu Konjektur geführt, *πολλοί* P^b ist verhörtes *πολύ*. Ganz abwegig ist J.s Kombinierung der beiden Texte zu folgendem Ungetüm: *ἐν οἷς τέχνη ἐστὶ πολλῷ μᾶλλον πολύ μέντοι* in matters in which, while art plays a much larger part, a considerable element of luck is present with it. (Über sein Kombinationsverfahren hat er sich 220–221 geäußert). – a 7 *πότερον οὖν*. Für meine von J. abweichende Interpretation verweise ich auf die Übs. Sie unterscheidet sich von J. vor allem dadurch daß ich in den *ποιοί τινες* von a 8 dasselbe ausgedrückt finde wie in a 10, nämlich die naturgegebene Qualität. *αὐτοί* in a 8 hat volles Gewicht: eine *ἕξις* erwirbt man sich durch Schulung der für sich allein nicht ausreichenden Grundanlage. Wer mit *νῦν* gemeint ist, falls es überhaupt zeitliche Bedeutung hat, weiß ich nicht. Bis in die Sophistenzeit wird man sicher nicht zurückgehen dürfen. – a 11: *τῷ* [*τὸ*] *δεῖν*. Man muß von BF ausgehen: eo quod tale secundum esse tale oportet et habere. Hier wird man der Zusammenschiebung von *δεῖ* und *ἔχειν* keine besondere Bedeutung beimessen; er hat versucht mit der Konstruktion irgendwie fertig zu werden. Ich verstehe also *τῷ* [*τό*, Dittographie] *δεῖν τοιονδὶ κατὰ τὸ εἶναι τοιονδὶ ἔχειν. δεῖν* darf auf keinen Fall angetastet werden, weil zum Begriff der Natur der der

Notwendigkeit gehört. In De gen. an. (778 b 16—19) wird bezüglich der Notwendigkeit eines Körperorgans ein Unterschied gemacht, der hier in EE nicht einschlägig war, uns aber doch in den Gedankenkreis einführt: ein Tier von bestimmtem Bau wird notwendigerweise ein Sehorgan haben, ein Auge aber von ganz bestimmter Beschaffenheit wird es zwar **auch** mit Notwendigkeit haben, aber auf Grund einer anderen Notwendigkeit . . . *τοιόνδε δὲ ὀφθαλμὸν ἐξ ἀνάγκης μὲν* (sc. *ἕξει*), *οὐ τοιαύτης δ' ἀνάγκης*. Ein Mensch hat schwarze Augen weil es notwendig ist (*τῷ δεῖν*) daß er eine bestimmte Qualität als wesenhafte (*κατὰ τὸ εἶναι*) hat, und nicht — denn dies ist der Gegensatz — *κατὰ συμβεβηκός*. Damit ist das ausgedrückt was wir als Vererbung, d. h. als notwendigen Prozeß bezeichnen würden. Damit ist klar, daß *τῷ* [*το*] *δεῖν* zu schreiben und die Lesung von BF als genuin aufzunehmen ist. Jacksons *τῷ τοιοῦτο εἶναι τοιονδὶ καὶ τονδὶ τοιονδὶ ἔχειν* ist indiskutabel, doch sei seine Auffassung wenigstens notiert: because an eye of a certain sort (*τοιονδί*) is light or dark as the case may be (*τοιοῦτο*), and the particular individual (*τονδί*) has an eye of the sort specified (*τοιονδί*).

98,29 (47 a 12) „nicht—Einsicht". Von dem alten Schema *ἔθος* (hier *ἕξις*), *φύσις*, *λόγος* (hier *φρόνησις*) sind die ersten zwei Punkte behandelt — vgl. Plato, Prot. 323 c 8—e 3 — jetzt kommt der dritte. Man denkt an die *θεῖοι* des Menon, die „ohne *νοῦς*" beträchtliche Erfolge haben (99 c 7—9). Die Art dieses Unverstandes wird nun genauer festgestellt: er tritt in der Eutychie selbst zutage; sie können keine rationale Erklärung für ihre Erfolge geben, was nicht ausschließt, daß sie in anderen Dingen Verstand haben.

Text 47 a 12—21. a 12 (*ὅτι μέν*) bis a 15 (*ἂν ἦν*) = Susemihl, aber in a 13 *ἡ φρόνησις*. Dann: *ἔστι* (M^b) *γὰρ** (BF) *φανερόν, ὄντες ἄφρονες, οὐχ ὅτι περὶ ἄλλα — τοῦτο μὲν γὰρ οὐδὲν ἄτοπον*, dann bis a 20 (*λέγουσιν*) — *ἀλλ' ὅτι καὶ ἐν οἷς εὐτυχοῦσιν ἄφρονες*.

Erläuterungen. a 15: „warum". In MM verlebendigt durch direkte Rede (1207 b 1—3). *τέχνη* = *ἐπιστήμη* (14 a 18). Die Weiterführung mit *ἔτι* P^b (amplius BF) ist unrichtig, denn jetzt muß die Begründung kommen, warum sie ihre Erfolge nicht erklären können. Und diese lautet: sie sind nämlich nicht schlechthin ohne Verstand, nicht *ἁπλῶς*, sondern *πρός τι*, gegenüber der Eutychie. Das wird durch Jacksons *ὅτι δέ, φανερόν, ὄντες ἄφρονες· οὐχ ὅτι* stark beeinträchtigt; man beachte auch J.s Interpunktion. Ich lese mit M^b *ἔστι* und mit BF (enim) *γάρ*, und dann geht es elliptisch weiter. *κατορθοῦσι* ergänzt man sich leicht, ein *ὅτι* nach *φανερόν* ist aber wegen des sofort folgenden *οὐχ ὅτι* in diesem Stil unerlaubt, man muß in einem Zug von *ἔστι* bis *ἄλλα* durchlesen. — a 17: Hippokrates, aus Chios, RE Nr. 14. Dessen mathematisches und astronomisches Wissen würde Ar. wohl kaum in Top. und Meteor. wiederholt erwähnt haben — eine Ehre, die dem großen Mediziner gleichen Namens nur ein einzigesmal zuteil wird —, wenn er nicht nur als Geschäftsmann, sondern auch in der Wissenschaft versagt hätte, welch letzteres Jackson, ich weiß nicht warum, aus dem griechischen Text herausliest. Plutarch weiß von Thales und Hipp., „dem Mathematiker" zu berichten, daß sie Seehandel getrieben haben (Solon 2, 8). Aber es genügt ja schon der Hinweis auf die Zöllner (RE Pentekoste und -ologoi) zur Klärung, daß mit *πλέων* keine bloße Passagierfahrt gemeint ist. Das seit Heraklit nachgewiesene *βλάξ*, nur hier und *βλακικόν* Hist. an. IX 30, 618 b 5 vom Ziegenmelker, hat Nuancen, die einen Zusatz nicht überflüssig erscheinen lassen, sobald genau das Unzulängliche gerade des Intellekts herauskommen soll.

Xenophon verbindet es mit ἠλίθιος (Cyr. I 4, 12) und ἀσυνεσία (Oec. 8, 16–17). Wenn aber Ar., scheinbar überflüssig, noch eigens beifügt, aus εὐήθεια (a 20) habe er das viele Geld eingebüßt, so geschieht dies wegen der Dreierliste von EE II 3, wo ja εὐήθεια im Mesotes-Schema als das eine Extrem zur Phronesis verzeichnet ist (21 a 12); s. o. zu 21 a 37). – a 20: „auch in" καὶ ἐνίοις Hss, jetzt geklärt durch BF et in quibus = καὶ ἐν οἷς. „auch" besagt: nicht nur in praktischen Dingen, sondern auch in der Eutychie. Das ist eine kleine Verschiebung gegenüber a 16, wo Ar. genau genommen ein Beispiel dafür hätte bringen müssen, daß die in der Eutychie Verstandlosen in anderen Dingen doch Verstand haben. Hippokrates verstand ja auch wirklich etwas von seinem Fach. aber das Gegenbild schob sich in den Vordergrund.

99,1 (47 a 21) „Im Seehandel . . ." Unmittelbares Thema war die Eliminierung der Einsicht aus der Eutychie. Doch ist immer auch der Gedanke dabei, daß es sich beim glücklichen Gelingen um einen Dauerzustand handelt. Das aber bedeutet soviel wie Naturgegebenheit. Glück im Würfeln ist Dauerglück (a 23). Es gibt dafür noch eine andere Erklärung, nämlich die θεοφιλία. aber eine solche, ebenfalls als dauernd gedachte, Göttergunst – kein Gedanke an den sogenannten Neid der Götter – läßt sich als Ursache leicht ausschalten; man lese EN X 9, 1179 a 23–32 (Band 6, 597; 236, 1). Übrigens gehört die Göttergunst zwar nicht zu den Phainomena, wohl aber zu den λεγόμενα. Wenn nun Phronesis (hier νοῦς) und die Götterfürsorge ausgeschaltet sind, bleibt als Erklärung die Natur, was jetzt, nur formal betrachtet, rasch kommt, aber aus dem angegebenen Grund durchaus organisch ist. Das Gottes-Argument, durch ἤ (a 23) angeschlossen, darf nicht durch scharfe Interpunktion von dem angeborenen Spielerglück getrennt werden, wie Jackson es tut. Es ist ganz und gar griechisch, sich Gelingen jeder Art, also auch beim Würfeln, durch die Freundschaft der Götter zu erklären. Freilich, zur Zeit des Ar. war diese schon längst an eine Bedingung geknüpft, nämlich an ἀρετή beim Menschen, vielleicht erstmals bei Simonides 4, 11 Diehl. Den Mann des Würfels, „einen solchen" Menschen, lieben die Götter nicht (a 28) – womit übrigens die Koordinierung (ἤ a 23) der beiden Sätze evident wird.

Text 47 a 21–31. a 21 (περὶ γάρ) bis 22 (οὐδέν) = Susemihl. Dann: ἄλλος δὲ βάλλει καθ' ἣν φύσει ἐστὶν εὐτυχής ἢ τῷ φιλεῖσθαι . . . weiter bis ἄμεινον (a 25) = Susemihl. Dann: πολλάκις [δὲ] πλεῖ, ἀλλ' οὐ δι' αὑτό, ἀλλ' ὅτι ἔχει κυβερνήτην ἀγαθόν. ἀλλ' οὕτως ὁ* εὐτυχής . . . weiter bis a 21 (εὐτυχεῖς) = Susemihl.

Erläuterungen. a 22: „beim Fall", ἐν κύβων πτώσει. Der Ausdruck = Plato, Rep. 604 c 6. Über metaphorischen Gebrauch bei Platon H. J. Mette, Die „Große Gefahr", Hermes 80, 1952, 418. Wenn vom Würfeln die Rede ist, muß man mit Fachsprache rechnen. Leider tut uns Ar. nur 47 b 17, nicht aber hier, den Gefallen, den Glückswurf mit einem Terminus technicus zu bezeichnen, also entweder „eine Sechs" oder „dreimal sechs" (Aesch., Agamemno 33, mit Fraenkels Komm., oder Leges 968 e 9) oder Κῷον (Hist. an. 499 b 29; vgl. De caelo 292 a 29). Jedenfalls ist βάλλει <πολύ>, was Susemihl druckt, falsch. Aber ebenso schlimm ist Jacksons Benützung von BF iacit ex eo quod naturam habet benefortunatam. Wiederum, wie a 5, meint er die griech. und die lat. Version kombinieren zu müssen. Zunächst ist keine Sicherheit, ob dem Latein ein ἐκ τοῦ (oder τῷ) τὴν φύσιν ἔχειν εὐτυχῆ (Jackson) entspricht oder ob der Übs. nicht verdorbenes καθηνφυσιν vor sich hatte, mit dem er auf diese Weise fertigzuwerden versuchte. Aber selbst wenn J. Recht hätte, so ist das nicht der hier

geforderte Gegensatz. Gefordert ist Gegensatz zu *οὐδέν* und das ist in der Humanistenübersetzung (*πολύ*) richtig gefühlt. Bei J. kommt dann folgende Kombination heraus: *ἄλλος δὲ βάλλει ἕξ* (aus ex gewonnen) *καθὰ ἣν φύσει, τῷ τὴν φύσιν ἔχειν εὐτυχῆ ἐστὶν εὐτυχής*: as ... one man throws a blank and another six, according as nature determines, so here a man is lucky because his nature is such. Demgegenüber halte ich die griechische Übl. für richtig. Zu *καθ' ἣν* ist nämlich zu verstehen *πτῶσιν* oder *βολήν* (Soph. Fr. 429 P) oder *γραμμήν* (Fraenkel a. O.). Letzteres würde bedeuten: er wirft entsprechend der Linie (auf dem Würfelbrett), für die er prädestiniert ist. – a 25: „oft", *πολλάκις[δέ]*. Gewiß ist für ursprüngliches Fehlen des *δέ* das Schweigen von BF kein vollgültiger Beweis. Aber die Grammatik verlangt die Streichung; es kann nicht gleichwertig sein einem *καὶ τοῦτο πολλάκις*, wie J. möchte. – a 27: „Aber auf diese Weise", *ἀλλ' οὕτως ὁ εὐτυχής*. Das fünfmalige *ἀλλά* in dieser Partie hat J. (211) schön geklärt. – sed sic quod benefortunatum. Der Übersetzer las also *ἀλλ' οὕτως ὃ εὐτυχῆ* – und darum fehlt *ἀγαθόν* am Schluß. Damit ist sowohl *οὕτως* (*οὗτος* Hss) wie der in M^{b}P^b fehlende Artikel jetzt bezeugt und Susemihl hatte ihn seinerzeit mit Recht eingesetzt. – Der Daimon am Steuer, auf der höher gelegenen Steuermannsbank geht zurück auf den *Ζεὺς ὑψίζυγος* von Ilias 4, 166. Wundervoll das *σέλμα σεμνὸν ἡμένων*, sc. *δαιμόνων* des Agamemnon (183 u. Fraenkel). Vgl. auch Plato, Meno 99a 3 und die *θεοφιλὴς μοῖρα* in Xenophons (?) Apologie 32. – Gegen eine von Gott verursachte Traum-Mantik erhebt Ar. denselben Einwand: es sei paradox, daß Gott der Sender sein, das Wahr-sehen aber nicht den *βέλτιστοι καὶ φρονιμώτατοι* senden sollte, sondern den gewöhnlichen Leuten (Parva Nat. 462b 18–24).

99,16 (47a 31) „Nun ist es aber ..." Jetzt beginnt die theoretische Diskussion, der Vergleich des Wirkens von Physis und Tyche als *αἴτια*. Hier ist geprägtes Gut vorausgesetzt. Die Parallelen in Band 8, 422; 71, 5. Den „volkstümlichen" Hintergrund kann Xenophons Oeconomicus 8 liefern mit seinem Hymnus auf *τάξις* und *τεταγμένον*. Aus der Lehre über das regellose Walten des Zufalls werden zwei Argumente gebildet, die darauf hinauslaufen, daß Eutychie nichts mit Tyche zu tun haben könne. Denn 1) wäre *εὐτυχεῖν* dann zeitlich begrenzt (a 33–35), und wenn nicht zeitlich begrenzt, so käme 2) als Ursache nur Physis mit ihrer Regularität in Frage. Wir müßten also in Kauf nehmen, daß, wo immer wir von *εὐτυχής* sprechen, eigentlich *εὐφυής* gemeint ist. Kurz, *εὐ-τυχής* ist nicht *εὐ-τυχής*, wenn man das Adjektiv genau nimmt; jede Beziehung zwischen *τύχη* und *εὐτυχής* ist aufgehoben; denn der Tyche verbleiben dann nur jene Güter, die nicht eine „gute Tyche" als Ursache haben, sondern nur *τύχη* ohne das Präfix *εὐ*, also Negatives, zumindest Neutrales, was dem normalen Gebrauch von *εὐτυχής* schlechthin widerspricht. Mit dem Substantiv *τύχη* hätte dann nur noch ein im Griechischen allerdings nicht vorhandenes* *τυχής* zu tun = *ᾧ τι ἔτυχε*.

Text 47a 31–b 1. a 31 (*ἀλλὰ μὴν*) bis a 33 (*τοὐναντίον*) = Susemihl. – a 33 *παραλόγως*. Auch hier liegt Tradition vor, denn in Phys. 197a 18 sagt Ar.: „Es ist ganz richtig, wenn man sagt, daß Tyche etwas Unberechenbares (*παράλογον*) ist, denn Berechnung gibt es nur bei dem was sich immer ... in derselben Weise verhält; Tyche aber waltet in dem was diesem ‚immer' entgegengesetzt ist". Nun wird der Text schwierig. *ἀλλ' εἴπερ διὰ τύχην εὐτυχὴς οὐκ ἂν τοιοῦτον εἶναι τὸ αἴτιον οἷον ἀεὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* Hss: qui autem propter fortunam benefortunatus non utique videbitur talis esse causa semper eiusdem aut ut in pluribus BF = *ὁ δὲ διὰ τύχην εὐτυχὴς οὐκ ἂν δόξειε* (oder *εἴη*?) *τοιοῦτον εἶναι τὸ αἴτιον ἀεὶ τοῦ αὐτοῦ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ* (?)

πολλοῖς. Wenn wir die Verschreibungen abziehen, also das ausgelassene *οἷον* als Haplographie zu *αἴτ-ιον* verstehen und ebenso ut in pluribus aus verschriebenem *ὡς ἐπὶ τὸ πολύ* (*τοπο*-Haplographie), so bleibt als wirkliche Differenz *ἀλλ', εἴπερ διὰ τύχην, εὐτυχής* Hss: *ὁ δὲ διὰ τύχην εὐτυχής* BF. Daraus kann man nur, falls man nicht als Vorlage ein *ἀλλ' ὅσπερ* oder *οἷπερ* annimmt, schließen, daß es für ein und denselben Sinngehalt zwei Versionen gegeben hat, von denen die griechische als lectio difficilior vorzuziehen ist. Die Version von BF führt den Satz zwar auch hypothetisch ein, aber die griechische scheint mir die dialektische Funktion des Satzes besser auszudrücken, was man im Hinblick auf die Schlußfolgerung (*ὥστε — εἰσίν*, a 38—39) beachten muß. Wenn der Begriff *τύχη* in sich schließt, daß man in unberechenbarer Weise Erfolg hat, „durch *τύχη*" aber bedeutet *εὐτυχῆς εἶναι*, dann bedeutet dies, daß *εὐτυχῆς εἶναι* etwas Unstabiles ist — was dem üblichen Wortverständnis widerspricht. Von solchen Doppelfassungen kann aber nur eine richtig sein, d. h. man nimmt die difficilior in den Text und die andere in den apparatus criticus. Jackson aber will wieder beide kombinieren, dabei die eine Lesart anders nuancierend. Also: . . . *δοκεῖ εἶναι, ὁ δὲ διὰ τύχην εὐτυχής* (= BF) — *ἀλλ', εἴπερ, διὰ τύχην εὐτυχής* (= Hss) — *οὐκ ἂν δόξειεν τοιοῦτον εἶναι τὸ αἴτιον*. Übersetzung: Nun, wenn nach der Annahme unberechenbares Erfolghaben ein Charakteristikum der *τύχη* ist, while the lucky man is one whose achievement is due to luck — and it is by luck, if by anything, that a man is lucky — it would seem . . . Ich werde im folgenden auf solches Kombinieren nicht mehr eingehen. Fraglich bleibt höchstens, ob BF mit non utique videbitur esse ein *οὐκ ἂν δόξειε εἶναι* wiedergibt oder ein *οὐκ ἂν τοιοῦτον εἴη τὸ αἴτιον*. Ich entscheide mich für letzteres. Also: *εἰ μὲν οὖν παραλόγως ἐπιτυχάνειν τύχης δοκεῖ εἶναι — ἀλλ', εἴπερ διὰ τύχην, εὐτυχής — οὐκ ἂν τοιοῦτον εἴη* (Fritzsche) *τὸ αἴτιον* usw. wie Sus. bis *πολύ* (a 35). Dann wird der Text wieder schwierig. *ἔτι εἰ, ὅτι τοιοσδί, ἐπιτυγχάνει ἢ ἀποτυγχάνει, ὥσπερ ὅτι* [*ὁ* P[b]] *γλαυκός, οὐκ ὀξὺ ὁρᾷ, οὐ τύχη αἰτία* Hss: adhuc si quia talis oportet accidere, sicut qui glaucus non acute, non fortuna causa = *ἔτι, εἰ ὅτι τοιοσδί, δεῖ ἐπιτυγχάνειν* BF. Es fehlt *ἢ ἀποτυγχάνειν* und *ὁρᾷ*; dagegen ist oportet da und dann natürlich accidere. Der Begriff der Notwendigkeit scheint mir hier genauso angebracht wie 47a 11. Also *ἔτι εἰ, ὅτι τοιοσδί, δεῖ* * *ἐπιτυγχάνειν ἢ ἀποτυγχάνειν, ὥσπερ, ὅτι γλαυκός, οὐκ ὀξὺ ὁρᾷ* . . . und dann weiter bis *εἰσίν* (a 39) = Sus. Dann: *τύχης γὰρ ὅσων αἰτία τύχη ἀγαθὴ ἀγαθῶν* Hss: fortunati enim usw. BF. Da in BF *εὐτυχής* konstant mit benefortunatus übersetzt wird, durfte Jackson fortunati nicht als *εὐτυχεῖς* nehmen. Sondern der Übersetzer hatte *τυχεῖς* vor sich; dieses aber war Verschreibung von *τύχης*. Aber was bedeutet der Satz? Da sich die Schlußfolgerung „sie sind also nicht *εὐτυχεῖς*" aus der vorhergehenden Argumentation ergeben hat, kann es sich nur um eine illustrierende Bemerkung handeln. „Sache der *τύχη* sind nämlich jene Güter, deren Ursache eine gute *τύχη* ist". Aber ein derartiger Spezialbegriff von *τύχη* ist unerhört; es wäre hinfort also überflüssig von Gelingen und Mißlingen zu sprechen, denn nun ist ja *τύχη* offenbar = *ἀγαθὴ τύχη*. Sicher ist, daß Ar. hiermit den volkstümlichen Begriff der *ἀγαθὴ τύχη* (vgl. *ἀγαθὸς δαίμων*) hereinbringt, dessen Eigentümlichkeit es ist, Konstanz, zumindest vorgestellte, erwünschte Konstanz auszudrücken. Dann aber ist zu schreiben *τύχης γάρ, ὅσων* <*μὴ*>* *αἰτία τύχη ἀγαθὴ ἀγαθῶν*. Der *τύχη* verbleibt also das Irreguläre und das ist die Lehre des Ar. (a 34—35 u. a.). Jacksons *εὐτυχεῖς γάρ, ὅσοις αἰτία* ist unmöglich.

Erläuterungen. a 36: *γλαυκός*. De gen. an. V 1, 779b 12. 35. Das ist also ein Beispiel für dauerndes, weil *φύσει*, Mißlingen. — b 1 *ἀγαθή*. Auf diesen Begriff, für den

mehr die Religionsgeschichte zuständig ist, kann ich hier nicht weiter eingehen. Siehe Walzer 222. Phys. II 5, 197a 25—35: *τύχη δὲ ἀγαθὴ μὲν λέγεται ὅταν ἀγαθόν τι ἀποβῇ, φαύλη δέ, ὅταν φαῦλόν τι.*

99,31 (47b 2) „Wenn das aber . . .“ *οὕτως* geht nicht auf 47b 1, sondern auf das ganze vorige Argument, das praktisch zur Ausschaltung des Zufalls geführt hatte, indem sich der *εὐτυχής* schließlich als veritabler *Παῖς τύχης* herausstellt, aber nicht *τῆς εὖ διδούσης* (Soph. OT 1080), bzw. als *εὐφυής*. Nunmehr sucht Ar. demgegenüber den Rang des Zufalls als Ursächlichkeit dialektisch zu befestigen, wiederum mit Empirie (b 9) und Logos (b 11). Bei letzterem fällt auf, daß der in Phys. II 5—6 so klärende Begriff des per accidens beiseite bleibt. Daß aber Ar. tatsächlich mit der Lehre der Physik arbeitet, von der nicht untersuchte feste Fäden zum Protreptikos gehen, zeigt allein schon der Begriff der vagen Ursache, der „unabgegrenzten“ (Phys. 196b 28. 197a 8: Protr. 49, 22—25 P). Die Diskussion bleibt offen. Ar. wird sie sogleich (b 18) durch die Einführung des *ὁρμή*-Begriffs vertiefen.

Text 47b 2—18. b 2 (*εἰ δ'οὕτως*) bis b 9 (*πρόβλημ' ἂν εἴη*) = Susemihl. Aber in b 2 *πότερον ἢ* (Hss: BF) ⟨*οὐκ* Spengel⟩. Dann weiter mit Hilfe von BF: *ἐπεὶ δὲ ὁρῶμέν τινας ἅπαξ εὐτυχήσαντας, διὰ τί οὐ καὶ πάλιν ἂν* . . . Hier haben die Hss *ἄν*, BF sed; aber der Laur. S. Crucis hat „si“, also *ἄν* und so nehme ich an, daß in der griech. Vorlage Verlesung von *AN* zu *ΑΛΛΑ* vorliegt. Dies gegen Jacksons *ἄν, ἀλλά*. Dann: *διὰ τὸ αὐτὸ κατορθώσαιεν, καὶ πάλιν*: von J. richtig hergestellt. *διὰ τὸ ἀποκατορθῶσαι καὶ πάλιν* Hss: propter idem dirigere unum et iterum BF = *διὰ τὸ αὐτὸ κατορθῶσαι ἓν καὶ πάλιν*. Weiter hat J. richtig hergestellt: *τοῦ γὰρ αὐτοῦ τὸ αὐτὸ αἴτιον. τὸ γὰρ αὐτὸ τοῦτ' αἴτιον* Hss: eiusdem enim eadem causa BF. Weiterhin haben die Hss: *οὐκ ἄρα ἔσται τύχης οὐ τὸ ἀλλ' ὅταν τὸ αὐτὸ ἀποβαίνῃ ἀπείρων καὶ ἀορίστων ἔσται μὲν τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν.* Dagegen BF: non igitur erit fortunae hoc. sed cum idem evenerit ab infinitis et indeterminatis, erit quidem quod bonum usw. Daraus ergibt sich: *οὐκ ἄρα ἔσται τύχης τοῦτο. ἀλλ' ὅταν τὸ αὐτὸ ἀποβαίνῃ ἀπ' ἀπείρων καὶ ἀορίστων, ἔσται μὲν ὃ* ἀγαθὸν ἢ κακόν.* Hier weiche ich nur am Schluß von J. ab, dessen *ἔσται μέν τῳ ἀγαθόν* unberechtigt ist, ja einen falschen Bezug auf das bekannte, aber hier nicht hergehörige *ἀγαθὸν τινί* hineinbringt, und außerdem ist das doppelte *καὶ πάλιν* von M[b] wirklich des Guten zuviel. — Weiter: *ἐπιστήμη δ'οὐκ ἔσται αὐτοῦ η δι' ἀπειρίαν, ἐπεὶ ἐμάνθανον ἄν τινες εὐτυχεῖς* Hss: scientia autem non erit ipsius aut propter experientiam, quoniam didicissent utique quidam benefortunati BF. Hier hat Fritzsche sich durch das „aut“ verführen lassen *ἢ* zu schreiben, *ἀπειρία* als „numerus infinitus“ zu verstehen und ein sinnloses Korrespondieren mit *ἢ καί* (b 14) anzunehmen. Jackson richtig *ἢ δι' ἐμπειρίαν*; ebenso richtig *εὐτυχεῖς* statt Spengels Konjektur *εὐτυχεῖν*. — Dann *ἢ καὶ πᾶσαι* (b 14) bis *πολλάκις* (b 16) = Susemihl. eufortunatio BF wird niemanden zu *εὐτυχία* (b 15) verführen. — Dann *οὐχ ὅτι τοῖς δεῖ, ἀλλ' οἷον ἂν εἶεν* Hss: non quia hos oportet sed quale utique erit BF. Hier bietet BF nur das richtige *εἴη*. hos erscheint in anderen Hss auch als os und hoc, aber die Verderbnis hat Jackson richtig geheilt mit *τοιοσδί* (47a 36). — Der Rest wie bei Sus. Für *μακράν* Hss hilft auch BF nicht weiter (longa iacere) und nicht die von Lamer RE XIII, Tabula lusoria, 1946f. gesammelten Spezialausdrücke für einzelne Würfe. So wird es bis auf weiteres bei Fritzsches *μακαρίαν* bleiben müssen. Auf Arnims Konjekturen ([1]1924, 31. [2]1927, 123f.) gehe ich hier und weiterhin nicht ein, da Auseinandersetzung mit BF und Jackson fehlt, und sie offenbar nur Interpretationshilfen sein sollen.

Erläuterungen. b 4: „eliminieren". Ein λόγος ἀναιρῶν τὴν τύχην war von Demokrit bekannt (Phys. 196a 14; VS 68 A 68—70). Zum folgenden sei außer Phys. und Protr. (s. o.) noch notiert Rhet. I 10, 1369a 32—b 5 und E. M. Cope, An introduction to Ar.' Rhet., Cambridge 1867, 218—233 mit reichen Parallelen; s. auch Ross, Phys. 38—41. — b 5: „weitere Ursache", nämlich außer φύσις und τέχνη (διάνοια). — b 7: „unberechenbar". Obwohl ἄλογος + Dativ singulär sind, möchte ich doch den Vorschlag von Shorey (1926, 80), dafür ἄδηλος (vgl. Phys. 196b 6) zu schreiben, nicht annehmen. — b 14: „lernen". Eudämonie als (erlernbare) τέχνη: 14a 18. — b 15: Sokrates: Deman 67. Plato, Euthd. 279c 1—280a 8. — b 15: „Was also": τί οὖν. Nachdem das Argument, Eutychie könnte mit Wissen identisch sein, verworfen ist, steht man wieder auf der Basis der Frage von b 9—11. Daher τί οὖν.

100,16 (47b 18) „folgendes . . ." Wir sahen, daß auf jeden Fall die Verbindung von Phronesis mit Eutychie unmöglich ist. Wie aber, wenn es ein irrationales Vermögen gäbe, mit natürlicher Tendenz zum Guten, d. h. zum Glück? Dann wäre das Treffen des Glücks einerseits von aller Rationalität befreit und andererseits in der Menschennatur verankert. Nun, dieses Irrationale gibt es und damit argumentiert jetzt Ar. Es ist seine viel diskutierte ὁρμή-Lehre, identisch mit der in MM, und zur Zeit Trendelenburgs (1867), der sie in MM studierte, für stoisch gehalten — womit dann auch EE ein Werk mit stoischem Einfluß würde. Ich nehme die Diskussion nicht von neuem auf, sondern halte für gesichert, daß wir in dieser Lehre ein echtes Stück der Anschauungen Platons in der Zeit der Nomoi-Redaktion vor uns haben; s. Band 8, 202—204. 257; 24, 2. 281; 28, 16. 320. 349; 47, 2. Und wenn Ar. auch die Lehre von der Priorität des irrationalen Strebens nach dem καλόν in EE nicht mehr so systematisch formuliert hat wie am Schluß von MM II 7 (Schon bei den Kindern, also Naturwesen, beobachtet man dieses: „erst entstehen, noch ohne das rationale Element, Impulse der irrationalen Kräfte in Richtung auf das Sittlich-Schöne. Dann kommt als zweite Instanz das rationale Element dazu und gibt seine Zustimmung", 1206 b 23), so ist dies doch auch noch in EE seine Überzeugung: καὶ πρότεραι αὗται, 47b 19. In EE gibt Ar. wiederum eine Erfahrungstatsache, daß aus Irrationalem Richtiges kommt: die Naturstimme und Natur-Musikalität.

Text 47b 18—28. b 18 (τί δὲ δή) bis b 19 (ἀλόγου) = Susemihl. Nach ἀλόγου Fragezeichen. Dann καὶ πρότεραι αὗταί εἰσιν φύσει γε. εἰ [γαρ εστι φυσει] * δ' ἡ * δι' ἐπιθυμίαν <τοῦ> ἡδέος καὶ ἡ ὄρεξις, φύσει γε ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν βαδίζοι ἂν πᾶν. BF: . . . ab appetitu, et primi ipsi sunt natura quidem. si propter concupiscentiam delectabilis et appetitus, natura quidem ad bonum tendet semper. Die Polemik gegen Frühere gebe ich implicite. Jackson hat wiederum, zweimal, den griech. und den lat.-griech. Text einfach nebeneinander gestellt. Bei der Herstellung bin ich von der Apodosis ausgegangen. Wenn man sie nicht bei φύσει γε (b 21) beginnen läßt, zerstört man einen runden Satz, dessen Sinn identisch ist mit dem im Anfang von EN zitierten πάντα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται, womit im Eutychie-Kap. von MM übereinstimmt „es ist in der Seele von Natur eine besondere Anlage, mit deren Hilfe wir uns ohne rationale Steuerung dahin bewegen, wo für uns die Möglichkeit eines guten Zustands liegt" (1207a 38). πᾶν = semper in BF hat nichts zu bedeuten, aber πᾶν zu ἀγαθόν zu nehmen und dann die ὄρεξις auf jegliches Gut zugehen lassen (Arnim) ist ein Verstoß gegen die Sprache. Da also die Apodosis mit b 21 beginnt, muß im vorhergehenden folgendes gestanden haben: wenn die ὁρμαί — unter die nach MM und EE sowohl Begierde wie Strebung

fällt – auf die Lust gehen, dann hat alles den natürlichen, irrationalen Zug zum *ἀγαθόν* (vgl. 37a 16; abwegig Apelt 748–749). Das erforderliche *εἰ* steht in BF, wo ich in der griech. Vorlage Haplographie annehme: *ειδηδι*, zu verstehen: *εἰ δ' ἡ* (*ὁρμὴ ἡ*) *δι' ἐπ.* ‹*τοῦ*› *ἡδέος* ist schon deshalb gefordert, weil es sich um eine stereotype Wendung handelt, *ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδεός* (23a 34; 24a 37). *εἰ γάρ ἐστι φύσει* der Hss ist konjekturale Verderbnis auf Grund falscher Satzabteilung bei der Umschrift in Minuskel. – Dann *εἰ δή τινες* (b 21) bis *εὐτυχεῖς εἶεν ἄν* (b 28) = Susemihl, mit folgenden Änderungen (die Interpunktion bitte ich der Übs. zu entnehmen): b 22 *ἄδικοι* Hss: indocti = *ἀδίδακτοι* BF. Hier sollte man sich nicht mehr scheuen, endgültig Sylburgs *ᾠδικοί* und b 26 sein *ᾄσονται* (*ἔσονται* Hss: erunt BF) in den Text zu setzen, nicht nur deswegen weil das Adjektiv in EE selbst bezeugt ist (38a 36), sondern einfach deshalb, weil nach *εὐφυής* ein positiver Begriff notwendig ist. Man kann nicht sagen: „wenn es Menschen mit angeborenem Glück gibt, z. B. solche die infolge Unausgebildetheit nicht kunstgerecht singen können . . .“ Und paläographisch ist der Übergang von *ΟΙΟΙΔΙΚΟΙ* zu *οἱ ἄδικοι* leicht verständlich. – a 23 ohne Lücke, und *ᾗ ἡ* mit Jackson. – b 26 „lehren“: „Und überhaupt charakterisiert es den Wissenden gegenüber dem Unwissenden, daß er lehren kann“ (Met. 981b 7).

100,34 (47b 28) „Oder – in mehrfacher Bedeutung . . .“. In dem neuen dialektischen Abschnitt erreicht Ar. sein Ziel in 48a 12: der Satz, daß Eutychie auf Naturanlage beruhe, habe nur teilweise Geltung. Als Zwischenziel erreicht er die Antwort auf die gestellte Frage: der Terminus Eutychie habe offenbar mehrfache Bedeutung (48a 2). Diesem Unterabschnitt wenden wir uns jetzt zu. Seine Gliederung, die nicht von konjekturalen Eingriffen abhängt, ist in der Übs. markiert. In EE lehrt Ar. dieselben beiden Formen wie in MM: (A) 1207a 35–b 5, Eutychie mit innerer (*ἐν αὑτῷ* 1207b 15) Kausalität und (B): 1207b 8–13 + 1207a 27–30, Eutychie mit äußerer Kausalität, sich ergebend aus der Unstete der Dinge, akzidentell. In MM ist für *προαίρεσις* keine Stelle, da heißt es vorsichtig *οἴεσθαι* (1207b 10); in EE aber gibt es auch rationalen Impuls (47b 19) und so kann Ar. auch die *προαίρεσις* einführen, wenn sie auch hier nicht im strengen Sinn gemeint ist (Apelt 750). Die beiden Formen werden in EE mit dem Satz *ἢ πλεοναχῶς* (b 28) bis *τοὐναντίον* (b 30) beschrieben, der in den Hss glatt ist. Ich lese wie Susemihl. Der Nachdruck liegt nicht so sehr auf dem inneren Vorgang als auf dessen Ergebnis (*πράττεται*). Bei (1) = MM, A, kommt das Ergebnis *κατὰ τὴν ὁρμὴν* (*προαίρεσιν*) zustande, bei (2) = MM, B *παρὰ τὴν ὁρμὴν* (*προαίρεσιν*). Dies mußte betont werden, damit nicht wegen der knappen Formulierung der Eindruck entsteht, als sei in (2) überhaupt kein Impuls. Vielmehr ist das Charakteristische, daß etwas herauskommt was der Absicht zuwiderläuft, z. B., wie in MM, daß man ein bestimmtes Gut wollte, dieses aber nicht bekam, sondern „nur“ von einem Unglück verschont blieb, oder daß man nur von etwas verschont bleiben wollte, aber wider Erwarten ein Gut bekommen hat. – Fall (1) wird nun folgendermaßen erläutert (b 30): *καὶ ἐν ἐκείνοις* ⟨*εἰ*, Spengel⟩ *ἐν οἷς κακῶς λογίσασθαι δοκοῦσι, κατορθοῦσι, κατευτυχῆσαι φαμέν*. Spengels *εἰ* ist wegen des folgenden, gleich gebauten Satzes evident und Jacksons zweimaliges *οἷ* unerlaubt (*οἷ ἐν οἷς* b 31. *οἷ ἐβούλοντο* b 32). – *ἐν οἷς*: in quibus BF. – *κατευτυχῆσαι*, wohl nach 29a 19, Bussemaker für *καὶ* (et BF) *εὐτυχῆσαι*. – Die elliptische Erläuterung des Falles (2) lautet in BF: et iterum in hiis si voluissent utique (= *ἄν*) secundum quod (= *ᾗ*) minus sumpsissent bonum. Über den Sinn im Ganzen ist kein Zweifel. Im einzelnen sind aber Jacksons Eingriffe nötig und ein-

leuchtend. Ein Irrealis ist hier sinnlos, also aus ΑΝ: ΑΛΛΟ. ἢ ist ein vom Anonymus falsch interpretiertes *H*, also ἤ. Also: *καὶ πάλιν ἐν τούτοις, εἰ ἐβούλοντο ἄλλο ἢ ἔλαττον ‹ἢ› ἔλαβον ἀγαθόν*. — Sodann erklärt Ar. den Fall (1) zu einem Natur-Fall (*ἐκείνους*, b 33), entsprechend dem Beispiel von 47b 21—26 und dem „falschen Berechnen" von b 31. Text: *ἐκείνους* (b 33) bis *ἠλίθιος* (b 35) = Susemihl, jedoch in b 34 *οὗ δεῖ* Hss (= cuius oportet BF). — Derselbe Fall (1), *τοὺς ἐνταῦθα* b 35, wird dann, der Tatsache entsprechend, daß da ein *παράλογον* vor sich gegangen ist, dahin erläutert, daß hier also Irreguläres geschieht, womit in Erinnerung gebracht ist, daß solche Eutychie trotz der Natur-Grundlage Zufallscharakter haben muß, was für die Schlußfolgerung nachher wichtig ist. Ich lese: *καὶ τοὺς μέντοι** (*μὲν οἳ* BF) *ἐνταῦθα, ὅταν μὲν λογισμὸς μὴ δοκῶν ὀρθὸς εἶναι, τύχη δ' αὐτοῦ αἰτία οὖσα ἐπιθυμία*, αὕτη ὀρθὴ οὖσα ἔσωσεν*. Dann: *ἀλλ' ἐνίοτε* bis *ἠτύχησεν* = Susemihl. Der Anfangsteil beruht ganz auf BF: et eos quidem qui (= *οἳ*) hic quando quidem raciocinatio non visa recta esse fortuna autem ipsius causa existens concupiscentia ipsa recta existente salvavit. Hier ist fortuna = *τύχη*, existente = existens = *οὖσα*. Der Abl. hat seine Ursache darin, daß der Anonymus concupiscentia für einen Abl. hielt; er hat hier also unerlaubt „gedacht". Nun gegen Jacksons *τύχη δι' αὑτοῦ* (auf *λογισμός* bezogen) *αἰτία οὖσα*: „and nevertheless of itself brings about the result, whilst the desire on its part is rightly directed." Daß vielmehr die *ἐπιθυμία* Ursache ist, ergibt sich unwiderleglich aus b 37 (*ἀλλ' ἐνίοτε* usw.), 48a 5 (*ἐπεθύμησεν*) und 47b 20 (*δι' ἐπιθυμίαν*). — Nun erst wird Fall (2) kurz abgemacht (*ἐν τοῖς ἑτέροις*, b 38). — *ἐν δὲ δὴ* (b 38) bis *ἐπιθυμίας* (48a 1) = Susemihl. Sinn dieser Charakteristik: diese von außen kommende Eutychie kann mit Natur nichts zu tun haben, während Fall (1) immerhin die *ὁρμή*-Grundlage aufweist. Fall (2) scheint also der echte „Zufall" zu sein. Das Resultat kommt, wie MM sagt, aus der Unstete der Dinge = aus der Regellosigkeit. Aus der Betrachtung im Ganzen aber ergibt sich, daß in der Tat auch die Eutychie, wie so vieles, ein „mehrfach Ausgesagtes" ist = MM 1207a 27. Ich lese mit Hilfe von BF: *ἀλλὰ μὴν εἰ* (si BF) *ἐνταῦθα εὐτυχία καὶ τύχη διττή, καὶ ἐκεῖ ἡ αὐτὴ* [*ἤ*, aut] *πλείους αἱ εὐτυχίαι*. Ich verstehe so: in (1) kommt mit gutem Impuls, falscher Berechnung a) Glück b) Unglück heraus. In (2) ist blinder Zufall in beiden angedeuteten Beispielen. Glück und Zufall fällt da zusammen, weil nur éine causa, von außen, wirkt. Causa in (1) und causa in (2) sind radikal geschieden. Zwei causae in (1) und eine in (2) ergeben also drei = *πλείους*. Also [*ἤ*] *πλείους*. *ἤ* ist Dittographie, auch in der Vorlage von BF. Bei Spengels Versetzung von *καὶ τύχη διττή* nach *εὐτυχίαι* kommt das Unhaltbare heraus, daß die Ursachen in Fall (1) u. (2) identisch wären. Jackson rechnet, *ἤ* beibehaltend, richtig, aber wenn er die zwei causae in (1) der Natur zuweist und den Zufall für (2) reserviert und dann schließt „there are still the three sorts of good luck, *εὐτυχία*", so scheint er mir die Nachlässigkeit der Formulierung nicht in Anschlag zu bringen; ich verstehe *πλείους* (*αἱ τύχαι καὶ*) *αἱ εὐτυχίαι*.

101,17 (48a 2) „Nachdem wir aber beobachten . . ." Der Gedankengang dieses bis a 15 (*δοκεῖ*) reichenden Sinnganzen läßt sich nicht in völlig befriedigender Weise herstellen; es liegt diesmal nicht an den Hss, von einer Lücke abgesehen. Sondern die Diktion ist unscharf, fast kraftlos. Viermaliges *τοῦτο* stört. BF bietet keine wesentliche Hilfe. Ich verzichte auf das Ausschreiben des Textes und verzeichne nur, wenn ich von Susemihl oder Jackson abweiche. — Die Schlußfolgerung läuft auf ein teils-teils hinaus. Daher muß zuvor in derselben Richtung argumentiert worden sein. Es kommt

also nicht zur Elimination der Natur oder des Zufalls. Der erste Satz, als propositio universalis formuliert, ist nicht neu, sondern fixiert nur die Grundtatsache, daß die Ursache der Glücksgunst „etwas anderes" sein muß, nämlich nicht *ἐπιστήμη*, nicht Rationalität, sondern — der Zufall. Nicht die Natur ist jenes „andere", wie Jackson meint (other then natural rightness of appetency), denn die Natur ist ja in ihrer Teleologie (*οὐδὲν μάτην ποιεῖ*) nach aristot. Lehre selber eine Art rationale Struktur. Gegen die Präsentierung des Zufalls erhebt sich nun das Argument von der richtig begehrenden und also Erfolg gebenden Natur-Grundlage der *ὁρμαί*, nachlässig so formuliert, als begehrte die Eutychie. Und wenn es (a 7) heißt: „denn" dies ist nicht ganz ohne Rationalität, so muß also im Vorhergehenden etwas Positives zu Fall (1) gesagt worden sein. Aber ohne Lücke kommt man in a 6 nicht durch (gegen Jackson). Ich versuche probeweise, gestützt auf 47b 6—8: . . . *ἔδει· (εἴρηται γὰρ τὴν τύχην αἰτίαν ἄλογον εἶναι) τῷ λογισμῷ ἀνθρωπίνῳ. (ὥστε) οὐκ ἂν τούτου εἴη αἰτία* (causa BF). Dann bricht die Argumentation im selben Satz (nach *ἀλόγιστον τοῦτο*) um: aber man darf die *ὁρμή*-Grundlage nicht in Bausch und Bogen als „Natur" bezeichnen (*οὐδὲ φυσική ἐστιν* ‹*πάμπαν*?›). Jacksons Änderung des *οὐδέ* in *οὔ γε* ist untragbar. „Denn" geht es weiter, „sie wird durch etwas verderbt": es schwebt wohl wieder der Zuchtlose vor. Das aber widerspricht der Vorstellung von der Konstanz der Physis. Durch diesen Angriff auf die Physis-Vorstellung gewinnt nun wieder der Ausgangsgedanke die Oberhand, daß Eutychie doch vom Zufall herzuleiten sei (a 8 *εὐτυχεῖν* bis a 11 *καθόλου*). Wenn ich diesen Satz richtig verstehe, zieht Ar. damit seine Folgerung nicht aus dem eben gegen die Physis-Vorstellung gerichteten Einwurf, sondern er greift auf die propositio universalis am Anfang zurück. Dann folgt wieder Umbruch (*ἀλλ' ὡς ἔοικεν* a 11): Indes steht die andere Meinung dagegen, daß Eutychie doch nicht auf Zufall beruht (sondern auf Physis?) — „sondern es ist nur eine *δόξα*, daß sie auf Zufall beruht" — oder: „obwohl dies der Grund zu sein scheint". Man sieht: das alles ist etwas lahm, unbefriedigend. Man steht einfach wieder vor der bekannten Zweiteilung: a) Handeln auf Grund natürlich-guter *ὁρμαί*, b) Handeln mit Einwirkung von außen, was so recht den Zufall konstituiert. Doch wird man sogleich entschädigt durch die nun folgende wesentliche und nur EE eigene Vertiefung.

Zum Text. a 12 *εὐτυχεῖται*: benefortunate agatur BF: *εὐτυχεῖν* Hss. — a 14 *οὐδ' ὅτι οὐδέν ἐστι τύχη αἰτία οὐδενὸς δείκνυσιν, ἀλλ' οὐ τῶν πάντων ὧν δοκεῖ* Hss: neque quod non sit fortuna causa nullius ostendit, sed non . . . BF. Jackson versteht die starke Negation *οὐδέν* nicht, die BF ganz korrekt wiedergibt und kommt daher zu unzulässigen Erweiterungen. — a 15: des Casaubonus *ἀλλ'* ‹*ὅτι*› *οὐ* ist bei diesem Stil nicht nötig, so wenig wie 47a 16 (Spengel).

101,38 (48a 15) „Dies wäre eine Frage . . ." Die neue Aporie führt tief in die Problematik des aristot. Ethik-Aufrisses hinein. Von Kindheit an liegen in der menschlichen Seele irrationale Impulse bereit in Richtung auf das *καλόν*, so lehrt Ar. in MM II 7, 1206b 22f., denen dann zu gegebener Zeit der Logos sozusagen seinen Segen gibt. Aber woher kommt die Richtigkeit des Irrationalen und die des Rationalen? Darauf gibt Ar. dort keine Antwort und wir müssen eben annehmen, daß sie „von Natur" so sind. Eine Antwort gibt er nur hier in EE. Er leitet sie wirkungsvoll mit etwas für Platoniker und Peripatetiker Unannehmbarem ein: es könnte der Zufall sein, der die innerseelischen Prozesse aller Art in Bewegung setzt. Diese Prozesse können nicht anfanglos sein, ein regressus in infinitum könne nicht statthaben,

da er jegliche Kausalität aufhöbe. Aber es kann nicht der regellose Zufall sein, der den Anfang setzt nicht nur der geringeren, sondern auch der höheren seelischen Geschehnisse. Sondern das ist Gott. Über die Beziehung der dann entwickelten Allkausalität Gottes, die mir einen Konflikt mit der Freiwilligkeitslehre zu enthalten scheint, zum „unbewegten Beweger" von Met. XII, der als *ἐρώμενον* Anziehungskraft ausübt, möchte ich mir eine Untersuchung an anderer Stelle vorbehalten. Jetzt sei nur zur internen Erläuterung des Textes folgendes bemerkt: 1) Gott ist die anfangsetzende Instanz, über die hinaus nicht noch eine ist. Der regressus hat damit sein Ende gefunden, *ἀνάγκη δὴ στῆναι*. Mit deutlicher Distanzierung wird Ar. später sagen *ἡ ἀπὸ τοῦ θείου αἰτία* (Parva Nat. 462b 23; vgl. Plutarch, Coriolan 32). 2) Der Gott im Kosmos ist nicht in uns direkt anwesend. 3) In uns ist das *θεῖον*, das mit *νοῦς*, *λόγος* zusammenhängt (*τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον* EN X 7, 1177a 16). 4) Dieses *θεῖον* bewegt die innerseelischen Vermögen. 5) Über diesem *θεῖον* steht der *θεός* als letzte, bzw. erste Ursache. Die Reihenfolge ist also Gott im Kosmos > Göttliches in uns = *νοῦς* > *βούλευσις* usw. > *ὁρμαί*. 6) Die Reihenfolge ist nicht Gott > Göttliches > *ἀρετή* > *νοῦς*. Damit ist der Vorrang des dianoetischen Elements vor dem ethischen im Sinne der Lehre von EN VI gewahrt; siehe auch EE 1246b 10–12. 7) Dies alles gilt allgemein für die menschlichen Seelen. Der Sonderfall wird 48a 29 (*καὶ διὰ τοῦτο*) eingeführt; dieser ist allein für die Eutychie-Lehre relevant. 8) Auch für den Glücksmann gilt die universale Kausalität Gottes, aber seine Seele ist insoferne ein Unicum als darin in bestimmter Beziehung kein rationales Element ist. Gott wirkt also immediat auf das Alogon ein und so kommt eigentlich Paradoxes heraus, daß der oberste Nus durch die höheren, ihm am ehesten verwandten Seelenschichten wie durch ein Vacuum hindurchgeht und nur in der niedrigeren Schicht zu wirken beginnt. 9) Die ganze Reflexion war also in Richtung auf das den Griechen wohlbekannte Gebiet der mantischen „Besessenheit" (*ἐνθουσιασμός*) angelegt. Für uns mag das nicht recht befriedigend sein; für Ar. war das ein wichtiges Gebiet und er hat bezüglich der Gottgesandtheit der Träume seine Ansicht (man darf wohl sagen: später) modifiziert (Parva Nat. 463b 12–22). Auf jeden Fall scheint mir in EE ein Gedanke des plat. Menon zum Vorschein zu kommen, der dort in anderem Zusammenhang steht (Lehrbarkeit der Tugend), aber durchaus hier relevant ist: Die Tugend ist nicht von Natur, nicht lehrbar, sondern *θείᾳ μοίρᾳ* kommt sie zum Menschen, *ἄνευ νοῦ* (99e 5; 99c 1–5). 10) Die Einführung der *θεία εὐτυχία* kann nicht auf Platons Spätlehre zurückgehen, denn diese kennt nur die Selbstbewegung der Seele (z. B. Phaedr. 245c 5–246a 3; Leges X). Die Erklärung des Schlußabschnitts 48a 34–b 7 folgt nachher. Jetzt zum Text von 48a 15–34: a 15 (*τοῦτο μέντ' ἄν*) bis 22 (*ἔσται*) = Susemihl. Mit Ausnahme von a 19 *καὶ τοῦτ' ἐβουλεύσατο* Hss: et antequam consiliaretur BF. Ich lese mit Bussemaker *πρότερον ἢ βουλεύσασθαι*. — a 22–24 *εἰ ἔστι τις ἀρχὴ ἧς οὐκ ἔστιν ἄλλη ἔξω. αὕτη δὲ διὰ τί τοιαύτη τὸ εἶναι τὸ τοῦτο δύνασθαι ποιεῖν* Hss: aut est aliquod principium cuius non est aliud extra ipsum autem quod tale secundum esse tale potest facere BF. Ich lese *ἧ* bis *ἔξω* = Susemihl. Dann: *αὕτη δὲ ὅτι τοιαύτη κατὰ τὸ εἶναι** (47a 12; Gegensatz zu *κατὰ συμβεβηκός*) *τὸ τοιοῦτο δύναται πο[illegible]ῖν*. „Solches wirken" geht auf a 16–22. — a 26: *καὶ πᾶν ἐκείνῳ* Hss: et omne illud BF. Ich lese *καὶ πᾶν *ἐκεῖνο**. Zur Ellipse siehe Übs. Christlich gedacht ist Apelts (750) *ἐν ἐκείνῳ*: „Wie Gott in allem ist, so ist auch alles in ihm". Jacksons *καὶ πᾶν ἐκεῖ κινεῖ* ist überflüssig. Desgleichen in a 27 sein *πάντα <τὰ ἐν ἡμῖν> τὸ ἐν ἡμῖν*. — a 28 *ἐπιστήμης ειποι* Hss: verschriebenes *εἴη*. In BF steht das entsprechende erit vor

κρεῖττον. Also *εἴη κρεῖττον*. — a 29: *οἱ πάλαι ἔλεγον* Hss: quod olim dicebatur. Ich lese *ὃ πάλαι ἐλέγετο**, vgl. Pol. 1285a 15; Phys. 196a 14. 254a 16. Gemeint ist 47b 21—28, falsch Apelts Verweis auf 47a 3. — a 30: *οἳ ἂν ὁρμήσωσι κατορθοῦν* Hss: qui si impetum faciant dirigunt. Ich lese *οἵ, ἂν ὁρμήσωσι, κατορθοῦσι* = Sus. — *<ἃ> ἂν* Jackson, oder *<οἳ> ἂν* Ross überflüssig. — a 33 *καὶ ἐνθουσιασμοί* Hss. neque divinos instinctus BF. Beides sinnlos, *οὐδέ* (neque) wohl Konjektur wegen *οὐκ ἔχουσι*. Spengels *καὶ ἐνθουσιασμόν* ist die einfachste Lösung, doch bleibt ein Zweifel, ob nicht größere Störungen vorliegen, zudem solche gleich in der nächsten Zeile beginnen. Das Einschwenken auf die Mantik ist unvergleichlich abrupt. Vorklang bereits 14a 24. In MM 1207b 3 wird sie nur zum Vergleich eingeführt. In EE wird sie, wie wir gleich sehen, fast zum Selbstzweck, wobei unverkennbar wieder der Naturwissenschaftler engagiert ist, im Dienste des Metaphysikers.

102,27 (48a 34) „Klar ist ..." Text 48a 34 (*καὶ τούτων*, Sus.) bis a 39 (*ὁ λόγος οὗτος*). Diese korrupte Partie völlig hergestellt zu haben darf ich nicht hoffen. Von BF kommt diesmal keine Hilfe. Polemik gegen frühere Vorschläge implicite. Für sicher halte ich, daß man aus dem Text nicht herauslesen kann, die irrationalen Mantiker arbeiteten doch auch zum Teil rational, und die rationalen doch auch in gewissem Sinne irrational. Vielmehr wird „Inspirations"-Mantik konfrontiert mit einer rationalen Spielart, wobei erstere die bessere ist, denn da wo der Verstand ausgeschaltet wird, wirkt die göttliche Kraft intensiver. Ich sehe darin einen Reflex der zwei Mantik-Arten Platons, der Mantik (A) als Enthusiasmos und (B) als „Technik". Siehe o. zu 14a 23 und speziell Flashar a. O. 81 mit Anm. 3. Das Stückchen von a 34—37 (*χρῆσθαι*) gilt B, während in a 38—b 3 eine psychologische Erklärung von A gegeben wird, also die jenes *ἔνθεος*, der es im primären Sinne ist. Hierzu muß man das großartige Porträt Platons im Phaidros lesen (243e 9—245c 2) über *μανική — μαντική*, sowie Leges 719c 1—d 1 und den Ion. Bei Ar. wird die Mantik der sozusagen Bewußtlosen durch Empirisches illustriert: das Gedächtnis der lichtlosen und die Wahrträume der schlafenden „Melancholiker".

Wenn ich dies so richtig sehe, ist am Anfang von B eine Lücke anzusetzen. In a 34 gehört *ἄλογοι γὰρ ὄντες ἐπιτυγχάνουσι* noch zum Vorhergehenden. Dann Punkt Dann lese ich *<δῆλον δὲ>* καὶ τὸ* τῶν φρονίμων καὶ σοφῶν ταχεῖαν εἶναι τὴν μαντικὴν καὶ μόνην* οὐ τὴν ἀπὸ τοῦ λόγου δεῖ ἀπολαβεῖν, ἀλλ' οἱ μὲν δι' ἐμπειρίαν οἱ δὲ διὰ συνήθειαν <δοκοῦσι>* [τε εν]* τῷ σκοπεῖν χρῆσθαι — τῷ θεῷ δ' <αὐτῷ>* αὕτη*. τοῦτο γὰρ* (*καὶ* Hss: Arnim) usw., wie Susemihl, bis *οὕτως* (a 39), für *οὗτος*, wegen „sic" (BF). Erklärungen: *ταχεῖαν* ist wie oft bei Platon und Ar. ein Lob: die Mantik ist schnell, d. h. mühelos geht sie vor sich. — *μόνην ἀπολαβεῖν* separieren; vgl. Herodot I 209; Plato, Rep. 420c 2. — [*τε εν*]. Daß *τε* unter keinen Umständen richtig sein kann, bezweifelt niemand. In BF fehlt es. *σκοπεῖν* ist hier Terminus technicus wie in *οἰωνοσκοπεῖν*. Apelt (751), um ihn zum letztenmal zu zitieren, hat hier Richtiges geahnt: *οἱ δὲ διὰ συνήθειαν τερατοσκόποι*. Wenn er aber dann weiter schreibt *ἢ χρῆσται* (*χρήστης* = vates Hesych), so braucht man da weiter nichts mehr zu sagen. — a 38 *τῷ θεῷ δὲ αὗται* Hss: deo autem per se BF. Daher mein Vorschlag; *αὕτη* geht auf die zuletzt, vor den als Einschaltung zu betrachtenden Ausführungen über die rationale Mantik, erwähnte Form (a 34), daher nicht *ἐκείνη*. Daß nur die irrationale Form gemeint sein kann, und nicht etwa dies, daß auch die rationale Form von Gott „Gebrauch" macht, wodurch die ganze Argumentation sinnlos würde, zeigt das folgende, wo

allerdings Anschluß durch τοῦτο γάρ herzustellen ist. Gott „per se" zu gebrauchen bedeutet, nicht Erfahrung oder Gewohnheit, wie bei der rationalen Mantik, anwenden. θεῷ habe ich mit „das Göttliche" übersetzt; es ist aber nicht in τῷ θείῳ zu ändern; vielmehr ist der Übergang ins Neutrum bei diesem Stil ganz natürlich; außerdem ist τὸ θεῖον in dieser Partie für λόγος, νοῦς reserviert, wie wir sahen. — Dann 48a 39 (διό) bis 48b 2 (μνημονεύουσι μᾶλλον) = Susemihl. In der Richtigkeit von Träumen hat Ar. später keine Gottesgunst mehr gesehen. Ich beschränke mich auf den Traktat De divinatione per somnum zu verweisen (Parva Nat. 462b 12–464b 18) und bezüglich der „Melancholiker" auf Probl. 953a 10–955a 4 (Band 6, 491; 157, 1). — 48b 2 ἀπολυθέντες τοῦ πρὸς τοῖς εἰρημένοις εἶναι τὸ μνημονεῦον Hss: amissisque hiis quae ad visibilia virtuosius esse quod memoratur BF = καὶ ἀπολυθέντων τῶν πρὸς τὰ ὁρατά (oder ὁρώμενα) σπουδαιότερον εἶναι τὸ μνημονεῦον. Beide Fassungen sind verderbt. Dem Zusammenhang nach kommt es allein auf die Analogie an: bei Ausschluß der Außenwelt ist das Gedächtnis besser — bei Ausschluß des Verstandes die divinatio. Daß das Gedächtnis dann besser ist beim Behalten von Gesagtem (= Gehörtem), gehört nicht zur Sache. So richtet sich der Verdacht gegen die Hss und ich lese τῷ* ἀπολυθέντος τοῦ πρὸς τοῖς ὁρωμένοις (sc. εἶναι) σπουδαιότερον εἶναι τὸ μνημονεῦον. Jackson, um auch ihn ein letztesmal zu zitieren, kombiniert wieder beide Fassungen: die Blinden haben ein besseres Gedächtnis ἀπολυθέντες τοῦ πρὸς τοῖς ὁρατοῖς εἶναι τῷ πρὸς τοῖς εἰρημένοις σπουδαιότερον εἶναι τὸ μνημονεῦον. Von anderem abgesehen ist es unmöglich, daß der zweite Satzteil bedeute: because the faculty of memory is thus more earnestly addressed to what has been said. Fritzsche scheint seinerzeit an σπουδαιότερον Anstoß genommen zu haben und schreibt ἐρρωμενέστερον (auch Sus.). Aber das Adjektiv ist bei Ar. keineswegs für den wertvollen Menschen reserviert. Um nur die Ethiken zu zitieren: es steht sowohl bei Haus (MM 1184b 19) wie bei Schuh (EE 19a 22).

103,1 (48b 3) „Somit ist klar ..." Die Schlußfolgerung (48b 3–8) = Susemihl. Der abweichende Text der Transl. Admontensis (Ar. lat. 161) ist unverbindlich. Nur Spengels Einschub ἡ δὲ φύσει muß wieder entfernt werden. Die göttliche Eutychie ist gerade jene, die auf die Natur-Impulse einwirkt. Diese bekommen dadurch ihre ἀρχή. Die zweite Eutychie ist die die eigentlich nur τύχη zu nennen wäre. Weiterdenken darf man hier nicht, also nicht fragen, warum Gott in solchen Seelen nicht tätig wird. Klar aber ist, daß das wo Gott wirkt, Konstanz ist. Die andere Eutychie ist ein ἀβέβαιον. ἡ γὰρ τύχη ἀβέβαιος (Phys. 197a 30). Ein Bedenken bleibt noch gegen διορθωτικός (directivus BF). In EN V ist τὸ διορθωτικὸν δίκαιον die sog. iustitia correctiva und das entspricht dem sonstigen Sprachgebrauch. Natürlich kann man κατορθωτικός schreiben (Arnim), aber vielleicht wollte Ar. gerade nach κατὰ τὴν ὁρμήν die Präposition wechseln. ὀρθωτικός? In Thukydides IV 18 hatten wir τὸ ὀρθούμενον als „der Erfolg" kennengelernt.

Kapitel 3 (= VII 15)

Vorbemerkung. Über die Bedeutung des Kapitels von der Kalokagathie und den Zusammenhang mit dem einzigen Paralleltext, den wir haben, nämlich MM II 9 und 10a, ist in Band 8, 425f. gehandelt. Die dort gegebenen Andeutungen über die Vorgeschichte dieser Wertvorstellung, für die Brandis vor 100 Jahren die Verdeut-

schung „Schön- und Gutheit" wagte, sind jetzt überholt durch die a. O. angekündigte erschöpfende und umsichtige Arbeit von H. Wankel, Kalos kai Agathos, Diss. Würzburg 1961 (im Anhang Texte aus Montaigne, Shaftesbury und Herder; sprachlich-grammatischer und Stellenindex).

Das Kap. bildet den geeigneten Abschluß der Lehre nicht nur von der ethischen, sondern auch der dianoetischen Tugend. Die Rückbeziehung von 49b 3 auf 22b 8 ergibt aber keine „Komposition" des Ethikganzen im Sinne der Beziehung des letzten Buches von EN auf deren erstes. Auch kann VIII 3 nicht, wie unsere Hss jetzt den Eindruck erwecken, den Abschluß des Gesamtwerkes gebildet haben (s. o. S. 366). Auch die glücklicherweise erhaltene Schlußformel (49b 23–25) beweist, daß noch etwas folgte; nach meiner Meinung müßte das, wie in MM, die Freundschaftsabhandlung gewesen sein, deren Eingangsworte zumindest nicht dagegen sprechen. Vielleicht gelingt es genauerem Studium der Überlieferungsgeschichte festzustellen, wann der Komplex VIII 1–3 an die jetzige Stelle gekommen ist. Von wann stammt z. B. der törichte Einschub von *φίλῳ* am Anfang von VIII 1 (46a 26)? Kann das peripatetischer Zeit zugetraut werden? Man hat auch in moderner Zeit noch das Gefühl gehabt, „daß sich die letzte Partie von VIII für den Schluß des Ganzen eignet" (Kapp[2] 1927, 23). Indes sollte man aber doch mit der Möglichkeit rechnen, daß wir damit ein Gefühl nachvollziehen, das man in Byzanz zu lokalisieren hätte. Die Aristoteles-Renaissance des 10. Jhs., der wir z. B. für EN und MM den Laurentianus 81, 11 und dann die Kommentare verdanken, und die des westlichen Hochmittelalters, der die Translationes vetustae verdankt werden, sind beide auf einem Boden erwachsen, der durch und durch christlich bestimmt war. Hat man also in Byzanz in dem jetzigen Buch VIII ein Stück aristotelischer Theologie gesehen und deshalb die Umstellung vorgenommen? Es wird ja auch nicht Zufall sein, daß man im Westen, kaum daß die Originalwerke bekannt waren, mit sicherer Hand aus der Schriftenmasse das Kapitelchen De bona fortuna (MM II 8) herausholte — falls das nicht schon in Byzanz geschehen ist — und auch an dem schlechten Text von EE nicht verzagte, sondern VIII 2 und 3 (s. u.) übersetzte.

Die Disposition ist ganz durchsichtig. Sie war einmal durch *καλὸς καὶ ἀγαθός* gegeben; sodann aber liegt die entscheidende Cäsur genau an der Stelle, wo sie durch MM II 10 (*ὅρος*) gegeben war: 49a 21. — Parallelen. EE VIII 3, 1248b 8–49a 21: MM II 9, 1207b 20–08a 4; EE VIII 3, 1249a 21–b 25: MM II 10, 1208 a 5–20 (Rhet. I 6, 1362b 8. I 7, 1364b 27. I 9, 1366a 33; Stobaeus 147, 22–25). Erläuterungen: Spengel[1] III 3, 1843, 550–551; Brandis 1857, 1557–66; Jaeger[1] 1923, 252–255; Arnim[1] 1924, 63–74. [3]1927, 130–137. [4]1927, 35–38. [6]1928, 25–27. [7]1929, 26–48. Walzer 1929, 220–226. Arnim[8] 1929, 36–41. 53. Theiler[1] 1934, 369 –371. Gauthier, EN II 1959, 561f. C. J. Classen, Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens (=Zetemata 22), München 1959, 138–147. Krämer 1959, s. Index. Band 6, 589; 230, 5. Band 8, 425–433. — Zum Text: s. Arnims Arbeiten. Dirlmeier, Philol. 1962. Aristoteles Latinus I 1939, 17. 161–162 (s. Band 8, 110 u. o. S. 119): dort ist die von Lacombe gefundene Übs. von VIII 3 (ab 1248b 11) nach einer Pariser Hs abgedruckt. Im folgenden: La. Sie scheint nicht vom selben Verfasser zu sein wie VIII 2; ihr Wert ist mäßig, doch bereinigt sie eine bisher nicht bemerkte Lücke (49a 3, vor *καὶ προαιροῦνται*). — BF endet sinnlos mit 48b 8–11. Daraus war aber schon zu schließen, daß im Mittelalter auch VIII 3 übersetzt war.

103,8 (48b 8) „Teil": *κατὰ μέρος*. Der Gegensatz wäre *ἐφεξῆς* (Rhet. 1416b 16). Ar. will aber wohl kaum sagen, daß er seine Darstellung der ethischen Tugenden nicht als kontinuierlich empfindet. Er braucht den seit dem platon. Protagoras üblichen Ausdruck, weil er hernach sagt, der Schön-Gute müsse die Teiltugenden haben. – „Früher" geht auf EE III. Aber auch auf die Gerechtigkeit ist nachher deutlich hingewiesen (b 21). Ein Hinweis auf Behandlung auch der dianoetischen Tugenden erübrigte sich bei dieser speziellen Themastellung. Aber die befehlende Funktion der Phronesis ist als bekannt vorausgesetzt (49b 14). Vgl. 46b 11; 20b 5; Stob. 38, 12 W.

103,10 (48b 10) „Detailliertes": *διαρθρωτέον* M^b, bestätigt durch articulatim tractandum (BF) gegenüber untauglichem *διορθωτέον* P^b. Nicht metaphorisch vor allem naturgemäß in den naturwissenschaftlichen Schriften, aber metaphorisch einmal auch in EN (1098a 22) und wiederholt in Met. Wie sehr es hier in EE am Platze ist, wo es sich um den Aufbau des Körpers einer Gesamttugend aus Gliedern handelt, zeigt schön Bonitzens Erklärung zu Met. 986b 5 (II 83): *διαρθροῦν* est rem aliquam quasi per membra et artus distinguere et certum in ordinem redigere, ut unius corporis referant similitudinem. Siehe auch Leges 645c 1. – „aus diesen". EE II 1, 1220a 1: „Und wie sich der gute Körperzustand zusammensetzt aus den körperlichen Teilvorzügen, so auch die Tugend der Seele aus deren Einzelvorzügen, insoferne sie Vollendungszustand ist". S. o. zu 20a 3. „wir nennen sie nunmehr". *ἣν ἐκαλοῦμεν ἤδη* Hss: quam vocamus BF. Damit ist das Präsens gesichert und die Bemerkungen der Früheren, daß in EE bisher nicht von der Ka. die Rede war, sind hinfällig. Siehe MM 1207a 23 *ἤδη ἐροῦμεν*. *καλοῦμεν* könnte auch Futur sein, s. o. zu 43a 12. Aber von der Hilfe von BF abgesehen, ich kenne keinen so formulierten Rückverweis, sondern nur den Typus EN 1167a 20: 66b 35.

103,13 (48b 11) „zuteil werden": *τὸν ταύτης ἀληθῶς τευξόμενον τῆς προσηγορίας*. Hss: hanc vere ad optimum appellationem habere La. Verschreibungen dieses Typs (hier waren wohl von *τευξόμενον* nur die ersten 3 Buchstaben zu lesen) behandle ich im folgenden nicht; auch sonst Evidentes nicht, z. B. 48b 13 *οὐδὲ γάρ* Susemihl: *οὐδὲν γάρ* Hss: neque enim La.

103,19 (48b 17) „sondern auch". *αλλα κατανια* u. dgl. Hss: *ἀλλὰ* <*καὶ*> *καθ' αὐτά* schon Bussemaker: sed et secundum ipsa La.

103,20 (48b 18) „haben Endzwecke". Es gibt niedrigere und höhere Güter. Erstere sind *πρός τι*. Sobald von „wählenswert um seiner selbst" die Rede ist, kommen nur die letzteren in Frage und nur innerhalb dieser kann das *καλόν* seinen Platz haben. Wenn in La steht agathorum enim omnia, so darf daraus also keineswegs ein *τὰ γὰρ ἀγαθὰ πάντα* erschlossen werden. Daß es Güter gibt, über denen kein weiterer Zweck mehr steht, brauchte Ar. in diesem Zusammenhang nicht zu sagen.

103,22 (48b 20) „schlechthinnig". *ὅσα δι' αὐτὰ ὄντα πάντα ἐπαινετὰ ἐστίν* Hss: quae propter se ipsa existentia laudabilia sunt La. *πάντα* hat der früheren Kritik mit Grund Schwierigkeiten gemacht. Nun fällt es also weg. War es Dittographie zu *ὄντα*? Aber es bleibt eine weitere Schwierigkeit. In der Rhetorik steht die Definition *καλόν* = *ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ* (1366a 33). Ist demnach *αἱρετόν* in EE einzusetzen? Aber *δι' αὑτά* allein ist hier Spezialausdruck, der noch dreimal wiederkehrt (b 35. 49a 2, dort zweimal, s. u.). Arnim[3] 1927, 132–3 hat als einziger die Schwierigkeit gesehen, die in dem Ausdruck *ὑπάρχειν δι' αὑτά* liegt. Ich sehe keine andere Möglich-

keit als in den δι' αὐτὰ καλά die ἁπλῶς καλά von MM zu sehen, wozu also der Gegensatz τὰ τινὶ καλά wäre. Natürlich kann man αἱρετά dazu verstehen (vgl. 36b 29. 37a 1), zudem es erst in der Zeile vorher steht, aber es an vier Stellen einzusetzen wird niemand wagen. — „Lobenswert" klingt bei uns abgegriffen; daher habe ich lobenswürdig gesagt. Vgl. MM 1183b 26–27 und generell über Lob und Tadel Band 6, 290–291.

103,25 (48b 22) „die Besonnenen": οἱ σώφρονες Hss: temperati laudabiles = οἱ σώφρονες ἐπαινετοί La. Solomons αἱ sc. πράξεις ist nicht berechtigt, wo es sich einfach um die Gegenüberstellung von ἕξις und οἱ κατὰ τὴν ἕξιν πράττοντες handelt, wie so oft. Ar. wendet hier verschiedene πτώσεις an, daher gleich darauf τὸ ἰσχυρῶς sc. πράττειν. Das ἔργον der Gesundheit sind die πράξεις ἀπ' αὐτῆς. Handeln im Vollbesitz der Gesundheit ist noch lange nicht wegen dieses Begleitumstandes lobenswürdig.

103,32 (48b 27) „die natürlichen Güter". Das sind die leiblichen + äußeren Güter. von Ar. in EE als Einheit den seelischen gegenübergestellt (49a 15. 48b 28 u. o. zu 18b 32), während sonst die Dreigliederung üblich ist (Band 6, 281; 16, 5). Von diesen „natürlichen" Gütern war schon 37a 4. b 31; 38a 17 die Rede gewesen, der Sprachgebrauch ist konstant. In Pol. VII 13, 1332a 22 beruft sich Ar. auf seine ἠθικοὶ λόγοι bezüglich seiner Lehre, daß man unter einem σπουδαῖος den verstehe ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά. Worauf dies geht, ist in Band 8, 99 und 427; 74, 3 besprochen (s. o. S. 115). Vgl. auch Bendixen[1] 1855, 203[3]. Wenn man das Formelhafte der in der Pol. zitierten Wendung genau nimmt, kann man mit Sicherheit sagen, daß nicht EN gemeint ist, sondern nur MM (ἁπλῶς) und EE (φύσει) in Frage kommen. Aber da die Entscheidung an einem einzigen Worte hängt, wird man sich damit begnügen, daß Ar. eine Fassung vor EN zitiert. Jaeger[1] 299 und Ross (ed. Pol. 1957) notieren MM nicht.

103,38 (48b 31) „einen Nutzen". οὐδ' ὀνήσειε Hss: non perficiet = οὐκ ὀνήσει La. Spengels οὐδὲν ἄν, nach der Humanisten-Übs., ist einem οὐκ ἄν nach La vorzuziehen.

104,5 (48b 35) „die schlechthinnigen": τὰ καλὰ δι' αὐτά. Wie es ἀγαθὰ ἁπλῶς und τινί gibt, eine Scheidung die uns auch in EE immer wieder begegnet ist, so gibt es offenbar auch καλὰ ἁπλῶς und τινί. In MM jedenfalls verwendet Ar. ohne weiteres für seine Definition den Begriff τὰ ἁπλῶς καλά (1207b 31–33). Was τινὶ καλά sein könnten, hat er nirgends gesagt — immerhin kennt er καλά, die dies nicht von Natur sind 49a 5 — aber er brauchte es auch nicht, denn die Fülle dessen was die Griechen populär als καλόν bezeichneten, war groß. Ich sehe nicht, was anders die καλὰ δι' αὐτά in EE sein sollten als die ἁπλῶς καλά von MM. Eine Schwierigkeit des Verständnisses hat Ar. durch Sorglosigkeit verschuldet. Ich verstehe in 48b 35 und 49a 3 τὰ καλὰ (τὰ) δι' αὐτὰ sc. αἱρετά. Aber warum spricht Ar. von einem ὑπάρχειν dieser Werte? Er bestimmt ja das Wesen des Schön-Guten durch zwei Merkmale: 1) das ὑπάρχειν dieser καλά, 2) das πράττειν dieser καλά. Eine Koppelung dieser Art kenne ich sonst nicht. Aber in EE mißt Ar., wie wir oft sahen, der Energeia größte Bedeutung zu. Und so steckt hinter dieser Zweiheit nichts anderes als die alte Unterscheidung von Besitzen und Gebrauchen, wobei letzteres durch Handeln (b 35) und προαιρεῖσθαι (49a 3. 24) ersetzt ist.

104,10 (48b 38) „die Spartaner". Daß über den dorischen Militärstaat von den ionisch-attischen Griechen im 4. Jh. viel diskutiert wurde, in Liebe und Haß, ist

bekannt (Ehrenberg RE s. v. Sparta 1407). Wie sie zum Modell für die Verdrehung einer akademisch-peripatetischen Grundanschauung wurden, daß man nämlich die äußeren Dinge um der ἀρετή willen betreiben müsse, ist nicht mehr zu erkennen. Ein gutes Bild gewinnt man aus Leges I, wo der Athener gegen den Dorer steht, die spartanische Nationaltugend auf den vierten Platz verweist und deutlich mit seiner Forderung hervorkommt, man müsse die „Gesamttugend" entwickeln (629a 1–631b 1). Die Spartaner übten nur éine Tugend, nämlich die kriegerische und diese deshalb, weil sie mit ihr zu äußerem Erfolg kamen. Aber ihr καλόν, das des Tyrtaios, war nicht das des Ar. Und so dienen sie jetzt als Exempel, in einem Abschnitt der wohlgerundet ist (s. 49a 14–16) und natürlich dann nicht mehr die Spartaner als Subjekt hat, sondern Menschen die so sind wie sie. Solche Menschen, hören wir, sind zwar ἀγαθοί (49a 1), denn die natürlichen Güter haben sie ja (Reichtum, Macht usw.) auf Grund ihrer dem Erfolg alles unterordnenden Gesamteinstellung. Aber καλοί sind sie nicht usw. An dieser Stelle (49a 2) wird der Text schwierig (s. u.) und so gebe ich erst noch ein paar Einzelhinweise: das Lakonerbeispiel ist wiederum als eine der zahlreichen Berührungen von EE mit Pol. zu notieren, denn mit diesen Gedanken beschäftigt sich Ar. gleich im Eingang des VII. Buches (1, 1323a 34–b 21; Band 8, 369), aber auch weiterhin, bald mit bald ohne ausdrückliche Nennung des Namens Sparta (VII 14, 1333a 16–34a 10; VII 15, 1334a 34–b 4; VIII 4, 1338 b 9–38). Zum erstenmal aber begegnet der Satz über die richtige Orientierung des Handelns von außen nach innen außerhalb der Staatsschrift im Protreptikos (52, 12–16 P; Band 6, 282). – 49a 1 διὸ ἄγριοι μὲν ἄνδρες εἰσί Hss: propter quod silvestres quidem viri La. ἀγαθοί, das Susemihl mit Recht druckt, stammt aus der Aldina und der Humanisten-Übs. Da man in EE an groteske Verschreibungen gewöhnt ist, würde man sich gleich beruhigen, wenn es nicht ein offensichtlicher Topos wäre, daß wilde Tiere und Völkerschaften am tapfersten seien, eine Meinung die Ar. gerade in dem oben genannten Abschnitt der Politik (VIII 4, 1338b 18; Newman z. St.) bekämpft: Tapferkeit eigne nicht τοῖς ἀγριωτάτοις. Aber man kann wegen des folgenden unmöglich annehmen, daß Ar. hier noch von den Spartanern spricht, die ja auch gewiß kein ἔθνος waren. Also ist ἄγριοι Konjektur. Aber wer hat in solcher Weise die EE gelesen? Ich vermag es nicht zu klären. – 49a 2 καλοκἀγαθίαν δέ (Sus.) ist die einzig mögliche Verbindung, P^bM^b haben γάρ, aber autem La.

104,17 (49a 2) „Denn ..." οὐ γὰρ ὑπάρχει αὐτοῖς τὰ καλὰ δι' αὐτὰ καὶ προαιροῦνται καλοὶ κἀγαθοὶ καὶ οὐ μόνον ταῦτα ἀλλὰ καὶ τὰ καλὰ μὲν φύσει ὄντα, ἀγαθὰ δὲ φύσει ὄντα τούτοις καλά Hss. Der begründende Anfangsteil bis αὐτά ist ganz in Ordnung, aber dann geht es nicht mehr verständlich weiter. Rieckher (Apparat Sus.) war der einzige, der statt καὶ προαιροῦνται forderte οὐδὲ πρ. Aber auch das könnte nicht weiterhelfen. Jedenfalls hat man bis heute den Satz so verstanden, als seien noch die Spartanertypen Subjekt. Nun, hier hilft La. Ich setze bei δι' αὐτά ein: propter ipsa. quibuscumque autem existerunt propter ipsa et eligunt kalokagathon et non solum hoc sed et nequaquam quidem kala natura existentia agatha autem natura existentia hiis kala. Die gesperrten 5 Worte sind neu: ὅσοις δὲ ὑπάρχει δι' αὐτὰ καὶ προαιροῦνται usw. Nun ist alles klar: ein durch Homoioteleuton verursachter Ausfall, den schon Zeller 878[1] gesehen hatte. „Alle aber die die schlechthinnigen καλά haben, richten ihre προαίρεσις (48b 35 πρακτικός. 49a 14 πράξεις) auf" .. usw. Ob ὅσοις δέ oder οἷς δέ ist nicht eindeutig auszumachen. BF übersetzt ὅσοι mit

quicumque, La aber 48b 19 ὅσα mit quae. Am Sinn ändert sich nichts. καλοὶ κἀγαθοί erscheint in La als Acc. sg. ntr., was nicht möglich ist, weil dem durchgehenden Pluralgebrauch des Kap. (vgl. Xen. Cyr. II 2, 23) widersprechend. In der Vorlage (Minuskel) war — α zu οι verlesen, also καλὰ κἀγαθά, was Ross bereits vorgeschlagen und Solomon aufgenommen hatte. Durch den Ausfall ist also unkenntlich geworden, daß jetzt der Gedanke entwickelt wird, daß für den Schön-Guten alles was er sozusagen anfaßt, zu Gold wird, d. h. zum καλόν. Und hier hat nun auch die προαίρεσις ihre Stelle, die die Tugenden um ihrer selbst willen wählt. Diese Aufhöhung der natürlichen Güter zu καλά ist etwas ganz Singuläres. In EN wird sich Ar., die Campagne der Stoa gleichsam vorausahnend, bemühen, die Ausstattung des Glücklichen mit äußeren Gütern zumindest für den Mann des hohen geistigen Lebens auf ein μικρόν zu reduzieren (EN X 8, 1178a 24).

104,23 (49a 7) „Daher": διότι Hss: propter quod La, also διό. 49a 19 διὰ τοῦτο: propter hoc. διό bereits Solomon.

104,25 (49a 8) „das Gerechte". Ich verstehe die Kurzdarstellung so: er wählt die καλά, d. h. die Tugenden, um ihrer selbst willen. Zum Beispiel die Gerechtigkeit. Von dieser gibt es mehrere Arten, darunter die διανεμητική. Da er nicht die Güter, die man durch die iustitia distributiva bekommt, um ihrer selbst willen, sondern aus höherem Grunde angestrebt hat, fallen auch sie nun unter den Begriff des obersten Wertes innerhalb der generellen ἀγαθά, nämlich die καλά (vgl. EN 1131a 25. 1158 b 31). Und ebenso, da er sich für die μεγαλοπρέπεια quâ καλόν = Tugend entscheidet Vgl. Top. 135a 13. EE 33b 7.

104,29 (49a 10) „diese". καὶ αὐτὰ τὰ συμφέροντα καὶ καλά P^b: καὶ αὐτὰ συμφέροντα usw. M^b: haec expedientia et kala = ταῦτα συμφέροντα καί La. Welches Pronomen der Übs. vor sich hatte, ist nicht ganz klar, aber jedenfalls davor kein καί. Ich entscheide mich für ταῦτα.

104,32 (49a 13) „Für den Schön-Guten". τῷ δ' ἀγαθῷ Hss: fehlt in der Aldina und der Humanisten-Übs. und in La. Unbedingt nötig ist Spengels τῷ δὲ <καλῷ> κἀγαθῷ. — 49a 14 „durch sie". δι' αὐτά Hss: propter ipsa La. Spengels δι' αὐτάς sc. πράξεις ist unrichtig.

104,37 (49a 17) „von der Lust . . ." Wenn die Kalokagathie „vollendete" Tugend ist (τέλειος), hat sie selbstverständlich mit dem Telos des Menschen zu tun. Das ist der Grund, warum jetzt, in reihender Anordnung — wie sie in MM üblich ist — der Schön-Gute als der erwiesen wird, der das Glück hat. Und auch alles folgende (49a 21—b 25) ist noch im Hinblick auf ihn gesagt, wie der letzte Satz beweist. Der Schluß läuft so: der Schön-Gute hat die richtigen ἀγαθά und er hat die καλά: beide sind ἡδέα: er hat also auch die richtigen ἡδέα: die ἡδέα gehören nach den Andeutungen von I 5, 1216a 30—37 zur Eudämonie: also ist der Schön-Gute glücklich, in dem Sinne, daß die Lust dabei eingeschlossen ist.

Die Rückberufung auf die Behandlung der Lust ist hier also nicht ein unorganisch eingesprengtes Fragment, sondern gehört zum Thema des Kap. Wir würden deutlicher sehen, wenn wir EE VI hätten, dem jetzt EN VII entspricht. Aber auch das was wir in EE I-III und VII an Vorausweisungen und Andeutungen haben, genügt. Es sind folgende: 1) I 1, 1214a 1—8: die unlösliche Verbindung von Glück und Lust. 2) I 5, 1216a 30—37: dasselbe; zum Vorverweis (ὕστερον ἐπισκεπτέον) s. o. zu 16a 37.

Der Vorverweis war erfüllt in EE VI, jetzt EN VII, vor allem 12–15; das *εἴρηται* in VIII 3 geht auf eine volle Behandlung des Lust-Themas; das zeigen die bei Ar. für die Tugenddarstellung üblichen festen Termini *ποιόν τι καὶ πῶς*. 3) VII 2, 1235 b 30–36 a 6: Thema: *τὰ ἁπλῶς ἀγαθὰ καὶ ἁπλῶς ἡδέα*. 4) VII 2, 1237 a 4–9: Thema: *τὰ καλὰ ἡδέα*. 5) VII 2, 1237 a 26–27; 32–33: dasselbe, im Rahmen von Freundschaft und Energeia. – VIII 3 ist überhaupt ein Kap. der Rückbeziehungen: am Anfang der Verweis auf EE III; sodann ist die Existenz von EE IV (= EN V, verteilende Gerechtigkeit) vorausgesetzt, ferner die von EE V (= EN VI, Phronesis) und eben auch EE VI (= EN VII, Lust). Zu 49 b 3 ~ 22 b 8 s. u.

105,5 (49 a 21) „Maßstab . . .“ Es empfiehlt sich jetzt, gleich den ganzen Schlußteil (49 a 21–b 25) zu interpretieren. Auf unmittelbare Polemik ist weitgehend verzichtet, sowohl gegen die bekannte These Jaegers von der hier vorliegenden „klassischen Urkunde der theonomen Sittlichkeit“ im Sinne des späteren Platon (253) als auch gegen die immer wieder von Arnim verteidigte, durch einen christlischen Interpolator bewerkstelligte Ersetzung eines ursprünglichen *νοῦς* durch *θεός* (ab 49 b 14). Steht dieser Schlußteil, trotz 49 a 24 (*τῷ σπουδαίῳ*), noch mit dem Kalokagathie-Thema in Zusammenhang oder nicht? Darüber gibt der letzte Satz Auskunft, der die ganze Diskussion über den *ὅρος* und die äußeren Güter als für die Kal. angestellt bezeichnet und zugleich kundtut, daß das Werk mit VIII 3 nicht geschlossen haben kann, wie Fritzsche u. a. meinten, denen Susemihl (praef. XVI) mit Recht entgegenhielt: insulsa sane haec ratio fuisset. Den Einwand, der bei jeder Formulierung dieses Typs möglich ist, daß sie nämlich interpoliert sei, wird man gerade an dieser Stelle kaum erheben, auch wenn der Übersetzer von La die letzten zwei Worte nicht mehr gelesen zu haben behauptet (Ar. lat. I 162). Aber selbst wenn wir diesen Satz nicht hätten, ergibt sich unmittelbar aus dem Abschnitt als Ganzem, daß es um nichts anderes geht als um die äußeren (*φύσει*) Güter, die in der Abhandlung vor 49 a 21 gegenüber den *καλά* merklich zu kurz gekommen waren. Nicht insoferne der Schön-Gute nach den Tugenden strebt und also den ersten Teil seines Namens rechtfertigt, bedarf sein Wesen irgendeiner Erläuterung, sondern insofern er ein *ἀγαθός* ist, d. h. es mit *ἀγαθά* zu tun hat. Am Schluß des Ganzen wissen wir, daß diese nicht ganz ungefährlichen (s. 49 b 22 und auch sonst in den Ethiken) Güter dann zum unanfechtbaren Wert geworden sind, wenn sie durch das Walten der Phronesis – um es deutlich zu sagen: der praktischen Phronesis – zu *μέσα* gemacht werden. Das Schema „Untermaß-Übermaß“ ist unverkennbar dreimal ausgedrückt: 49 a 23. b 2 und b 19–20. Anders gesehen: in der Seele muß das richtige Herrschaftsverhältnis sein. Damit aber meint Ar. diesmal nicht die wohlbekannte Herrschaft des logikon über das alogon, sondern das richtige Verhältnis im wiederum zweigeteilten logikon. Dieses letztere bezeichnet er jetzt, aus gleich erkennbarem Grund, als *τὸ θεωρητικόν*: jene Seelenkraft welche die philosophische Schau vollzieht (De anima 413 b 25). In der Seele ist ein Vermögen welches nicht *οὗ ἕνεκα τινί* ist, sondern welches das *οὗ ἕνεκα τινός*, d. h. oberstes Ziel für alles andere ist. Ar. bedient sich hier einer Diärese, die er in *Π. φιλοσοφίας* u. a. vorgetragen hatte (s. u.). Dieses Ziel ist *ὁ θεός*; die Phronesis dagegen ist jene Kraft, welche für dieses Ziel tätig ist. Allein schon aus der Feststellung, daß es sich um Rangordnung *κατὰ τὸ θεωρητικόν* handelt, ergibt sich, daß wir es mit Seelen-Immanentem zu tun haben, nicht mit a) Transcendentem b) Immanentem.

Die entscheidende Frage aber ist: wer ist dieser Gott, um dessentwillen die praktische Phronesis ihre Befehle gibt? Es wäre methodisch angreifbar, wenn wir die Klärung dieser Frage nicht mit den in EE selbst gegebenen Möglichkeiten versuchten. Nun, es wäre gewiß eine starke Zumutung, wenn Ar. in VIII 3 einen anderen Gott meinte als in VIII 2. Aus VIII 2 aber kennen wir zwei Götter, den im Kosmos und den in uns, welch letzterer, wie wir aus VIII 2 selber sahen, aber auch aus anderen Partien der Ethiken wissen, nichts anderes ist als der Nus, *τὸ ἐν ἡμῖν θειότατον* (EN 1177 a 16; 79 a 26). Der Gott im Kosmos ist nicht in uns. Nun, da Ar. uns nicht den Gefallen tut, auch in VIII 3, so wie in VIII 2, den eindeutigen Begriff *τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον* (48 a 25) zu gebrauchen, ist es erlaubt, obwohl wir bereits wissen, daß es sich um Immanentes handelt, die Interpretation von VIII 3 zunächst zu probieren mit dem kosmischen *θεός* von VIII 2. Damit drückt dann *θεωρία θεοῦ* in 49 b 17 einen Genetivus obiectivus aus, und in 49 b 20 ist zu verstehen *καὶ θεωρεῖν αὐτόν*. Dem scheint zunächst entgegenzukommen, daß dieser Gott „nichts braucht" (49 b 16), was mit 44 b 8 und Pol. VII 1, 1323 b 23–26 übereinstimmt. Dennoch aber kommt man damit in unüberwindliche Schwierigkeiten. Erstens ist der kosmische Gott nicht seelen-immanent (48 a 26–27), Immanenz aber ist durch *κατὰ τὸ θεωρητικόν* vorausgesetzt. Nur um die Diskussion eines inneren Herrschaftsverhältnisses geht es, seitdem Ar. den Satz ausgesprochen hat, daß der Mensch von Natur aus einem *ἄρχον* und *ἀρχόμενον* zusammengesetzt sei (49 b 9–10). Es kann also nicht konfrontiert werden a) Gott *ἐκτός*, als *ἄρχων* und b) eine geistige Kraft *ἐντός*, als *ἀρχόμενον*. Zweitens entsteht der Widerspruch, daß dieser Gott nichts braucht, aber doch *θεραπεία* bekommen soll. Der Phronesis aber die Rolle zuzuteilen, daß sie durch Herstellung der rechten Mitte beim Erwerb von äußeren Gütern für angemessene Opfergaben zu sorgen habe (solche sind z. B. in EN 1163 b 18 und Isokrates 15, 282 gemeint), scheint absurd. Und drittens würde sich die Konsequenz ergeben, daß die Phronesis selbst es ist, die jene Schau des transzendenten Gottes vollzieht, daß sie für sich selbst schafft, für sich selbst die aus den äußeren Gütern zu befürchtenden Hindernisse wegräumt: sie, die p. a. zu Medizin und Gesundheit selbst ein *ἀρχόμενον* ist, während Gott p. a. zur Gesundheit als Telos natürlich der *ἄρχων* ist. Welche Vorstellung, daß die schauende Kraft in einem Untertanenverhältnis zum geschauten Gott steht! Welcher Herrscher erlaubt dem Untertan, den Sinn seiner Existenz darin zu erfüllen, daß er zweckfrei auf den Herrscher schaut? Aber selbst wenn wir die Frage, ob die Phronesis selbst die Schau vollzieht, ausklammern könnten, scheint mir der Gedanke ganz unaristotelisch, daß die geistige Schau in dieser unmittelbaren Weise von der Herstellung einer richtigen Güterwahl abhängig gemacht wird.

Kurz, der Text zwingt uns, rein aus sich interpretiert, in dem *θεός* den zweiten *θεός* von VIII 2, den *νοῦς* zu sehen, also das Organ, das nach der durchgehenden arist. Lehre für die Schau der unwandelbaren Wesenheit bestimmt ist, die Kraft, die der „Gott in uns" ist und dessen Werkzeug (48 a 29) die Phronesis ist. Dieser Nus gibt keine Befehle. Seit Ar. den Trennungsstrich zu Platon gezogen hatte, ist der Nus wie ein Teleskop (sit venia) auf die Kinetik des Alls gerichtet und auf sonst nichts. In Richtung auf die innerseelische Kinetik aber ist er abgeschirmt, und diese Abschirmung besorgt die Phronesis. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß Ar. hier und nur hier in den Ethiken das spekulative Vermögen als *θεωρητικόν* bezeichnet: weil es das Vermögen ist, welches *θεωρεῖ*, *θείας θεωρίας* (Plato, Rep. 517 d 4) vollzieht.

Welches der Gegenstand des Schauens ist, das sagt Ar. hier nicht, gehört auch nicht zum Thema. Wir sind hier nicht in der Sphäre von Leges 966a (s. H. Görgemanns, Beitr. z. Interpr. von Platons Nomoi, München 1960, 196. 226). Es ist entweder der singuläre kosmische Gott von VIII 2, der die Welt aktiv durchwaltet, oder der Gott von Met. XII, der Anziehungskraft ausübt als ἀκίνητος οὐσία. θεωρία θεοῦ ist also in VIII 3 die schauende Tätigkeit des νοῦς, Gen. subiectivus. Diesen Gott kann man θεραπεύειν (= EN 1179a 23), d.h. ihm sein Leben weihen, und zu θεωρεῖν ist, wenn überhaupt etwas, zu ergänzen αὐτῷ, Dat. instrumenti. Theilers ([1]1934, 371) Bemerkung kann ich mir nicht zu eigen machen; die dort zitierte Arbeit von Margueritte war mir nicht zugänglich. Gauthier a. O. dagegen ist durchaus auf dem richtigen Wege. Nur an dieser Stelle seines Werkes durfte Ar., ohne Mißverständnis befürchten zu müssen, den spekulativen Verstand einfach als θεός bezeichnen: weil VIII 2 vorausgegangen war.

Wie Ar. nicht ausdrücklich von dem Gegenstand der Schau des Nus spricht, so auch nicht davon, wem die Phronesis ihre Befehle gibt. Nur wofür, worumwillen sie sie gibt, ist gesagt. Aber der Hörer weiß aus den Andeutungen von 20a 8–11 und 20b 5–6, ferner nach den aus EN VI erschließbaren Inhalten von EE V, daß die Phronesis dem alogon befiehlt. Und hier hat der abschließende Satz 49b 21–23 seinen Ort: die Phronesis drängt das Alogon zurück, welches, insoferne es nicht die z. B. in EN I 13, 1102b 25–03a 3 geschilderte Bereitschaft für die Annahme des Befehls hat, bei der Wahl der Güter gefährlich werden kann ᾗ τοιοῦτον, insofern es seinem Wesen nach (allein für sich betrachtet) virulent werden kann. Und schließlich klärt sich dann auch der Satz, daß der Gott nichts brauche. Wo dieser Satz bei Ar. im Zusammenhang mit der Autarkie vorkommt, bedeutet er, daß der Autarke nicht positive äußere Güter brauche, Gott z. B. keine Freunde. Und im selben Sinn braucht auch der schauende Nus keine positiven, zusätzlichen äußeren Güter. Als höchste Geisteskraft ist er autark. Er braucht nur etwas was Ar. als στέρησις bezeichnen würde: Abwesenheit von Behinderung, Nichtvorhandensein eines κωλῦον. Die Floskel liefert also kein Argument dafür, daß mit dem θεός von 49b 14 der Gott im Kosmos gemeint sein müsse. – Es braucht nunmehr nicht eigens gesagt zu werden, daß der Schlußteil von EE nichts anderes ausdrückt als MM I 34, 1198b 9–20: die Phronesis in der Rolle, nicht gerade des Sklaven, aber des Epitropos der σοφία; sie verschafft der schauenden Kraft, die das Worumwillen der Phronesis ist, so wie die Gesundheit das der ärztlichen Kunst, die Muße, die Freiheit von Störung, indem sie die πάθη des alogon „niederhält" und versittlicht. Arnims Kampf gegen den θεός von VIII 3 war unnötig, denn es ist ja damit eben der Nus gemeint, den Arnim durch Konjektur in den Text bringen wollte. Jaeger hat treffend das Platonische erkannt; es bleibt (s. u. zu 49b 20), auch nachdem wir nun wissen, daß Ar. in VIII 3 von einem immanenten Gott redet. – Einzelerläuterungen:

105,6 (49a 22) „gesund" τὸ ὑγιαῖνον σῶμα καὶ μή Hss: sanum corpus et non La. Wenn wir hier Ar. nicht eine große Nachlässigkeit im Ausdruck zutrauen, liegt eine Corruptel vor. Nicht darum geht es bei der ὅρος-Diskussion, daß der Arzt erst diagnostiziert, ob der Körper gesund oder krank ist, sondern daß er nach vollzogener, hier außer Betracht bleibender Diagnose einen Maßstab hat für die Gestaltung der Therapie. Gewiß kann „der gesunde Körper" sowohl ὑγιαῖνον wie ὑγιεινόν heißen, aber hier ist nur möglich τὸ ὑγιεινὸν σῶμα<τι> Fritzsche. Übrigens steht in M^b ὑγιεινόν. – b 23:

καί εὖ ὑγιαῖνον Hss: et bene sanum La. *εὖ* ist gewiß sinnlos, Dittographie. Ich halte Arnims *καὶ εὖ* <*καὶ*> nicht für zulässig. Er meint wohl, der Arzt müsse beurteilen, bis zu welchem Grade (*μέχρι πόσου*) jede einzelne seiner Maßnahmen zu treiben sei und bis zu welchem Grade es gut und gesundheitsfördernd sei. Das ist tautologisch. Also mit Ross *καὶ* [*εὖ*] *ὑγιεινόν*. — Auch weiterhin ist La unergiebig. *εἰ δὲ ἔλαττον ἢ πλέον οὐκέτι* Hss: si autem unum aut plus non autem.

105,12 (49b 1) „das Haben . . .“ <*τῆς*> *ἕξεως* ist notwendig (Aldina). So wie 48b 35; 49a 2. 6 das Vorhandensein der *καλά* und das *προαιρεῖσθαι* nebeneinandergestellt sind, das Statische und das Dynamische, so jetzt *αἵρεσις* und ein anderes Substantiv. Dieses lautet 49b 16 *κτῆσις*, 49a 24 *πρᾶξις*, was auf das aktive Schaffen des Besitzers, also praktisch ebenfalls auf den Besitz geht. So ist *ἕξις* hier und b 7 (*ἕξις* + *ἐνέργεια*) nicht das übliche, nämlich habitus, sondern ist in der selteneren einfachen Grundbedeutung gebraucht = *τὸ ἔχειν* = *τὸ κεκτῆσθαι*. Siehe Parva Nat. 474a 26 und bei Platon, z. B. Rep. 433e 12, wo zur Verdeutlichung *πρᾶξις*, und Soph. 247a 5, wo *παρουσία* beigesetzt ist. — Weiterhin ist die Konstruktion zu klären. *καὶ περὶ φυγῆς χρημάτων πλήθους καὶ ὀλιγότητος καὶ εὐτυχημάτων* Hss: et fugae de pecuniarum multitudine usw. La. *περί* vor *φυγῆς*, schon längst entfernt, fehlt in La. Ebenso die bei Sus. abgedruckte Emendation <*καὶ περὶ*> *χρημάτων*, denn „de“ ist Wiedergabe des Genetivs (wegen des vorhergehenden fugae). Von *αἵρεσις* und *φυγή* sind somit zwei Genitive abhängig, mit kunstvoller Wortstellung; in einfacher: *φυγῆς πλήθους καὶ ὀλιγότητος* (darüber s. u. zu b 20) *χρημάτων καὶ εὐτυχημάτων*. Der Maßstab des Wählens und Meidens bezieht sich auf zu große und zu kleine Mengen von Gütern, d. h. er gibt die Entscheidung zugunsten der Mitte. Eine direkte inhaltliche Parallele steht in Pol. IV 11, 1295a 35—b 16. Doch geht das dortige Ethikzitat für das zu belegende Teilstück nicht auf EE VIII 3.

105,15 (49b 3) „in den früheren“: MM II 10, 1208a 5—20; EE II 3, 1220b 28 (s. o. zur Stelle). II 5, 1222a 6—10. 34 (s. o. zu 22a 17). II 5, 1222b 8 (s. o. zu 22b 7). III 1, 1229a 1—11 (s. o. zu 28b 38). III 4, 1231b 29—33 (s. o. zu 31b 33); EN VI 1. Dort: *ἀληθὲς μέν, οὐδὲν δὲ σαφές* (1138b 26).

105,20 (49b 7) „Besitz“. *πρὸς τὴν ἕξιν κατὰ τὴν ἐνέργειαν* Hss: ad habitum secundum actum. *ἕξις* wie oben 49b 1, eingeführt im Hinblick auf Herr und Sklave. Ein Haben „gemäß der Energeia“ gibt es nicht. Also mit Ross *καί* statt *κατά*.

105,23 (49b 9) „zukommt“. *πρὸς τὴν ἑκάστου καθήκουσαν ἀρχήν* Hss und La. Das Verbum nur hier, in der Tiergeschichte und einmal Pol. VII 2, 1325a 13. Nicht bei Platon, aber gut attisch. Soviel wie *προσήκειν*. Man erwartet den Dativ. Aber — *ου* ist lectio difficilior. Es gehört zusammen: *ἕκαστον πρὸς τὴν ἑκάστου ἀρχὴν ᾗ καθήκει αὐτῷ*. — b 11 zu schreiben *πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἀρχήν*, mit Spengel und Bussemaker (unum quodque ad suum principium La).

105,24 (49b 10) „herrschenden“. Protr. 41, 15 P: die grundlegende Teilung des Menschen in Seele und Körper, *καὶ τὸ μὲν ἄρχει, τὸ δὲ ἄρχεται*. Das ganze 7. Kap. des Protr. ist für die arist. Ethik von Bedeutung, wie nach Jaeger[1] 65f. nicht mehr betont zu werden braucht. Siehe auch Walzers Fragmentsammlung, Fr. 6 (= Ross 6) sowie p. 34, 5—22 P und 35, 22—36, 4 P (Düring, Eranos 1954, 159). In VIII 3 geht aber diese Diärese nicht auf Seele und Körper, sondern auf Nus und Phronesis.

105,30 (49b 14) „in einer befehlenden Weise“: *ἐπιτακτικῶς ἄρχον*. Dieser Satz zieht die Trennungslinie zu Platon; denn er besagt, daß die „theoretische Vernunft“ nichts

zu tun hat mit dem Zustandekommen der ethischen Tugend. Dieses ist Aufgabe der befehlenden Phronesis (20b 5). Die „Philosophie“, welche in sich die *ὀρθὴ κρίσις* und die *ἀναμάρτητος ἐπιτακτικὴ φρόνησις* enthält (Protr. p. 37, 20 P), bedürfte einer genaueren Analyse. Die Phronesis in VIII 3 hat einen Doppelcharakter. Einerseits steht über ihr die schauende Seelenkraft als *οὗ ἕνεκά τινος*. Insofern ist die Phronesis p. a. zu Gesundheit und Medizin ein *ἀρχόμενον*. Es gab offenbar eine Diskussion über das Thema, ob sie „über alles herrscht, was in der Seele ist?“ Und die Antwort lautete: „Über die höheren Seelenkräfte, z. B. über die philosophische Weisheit nicht“ (MM I 34, 1198b 9; vgl. Met. I 2, 982b 17: der Nus ist kein *ἐπιταττόμενος*). Andererseits aber steht sie, da ihre Befehle an das alogon gehen, als *ἄρχουσα* über diesem und hat insofern höheren Rang (vgl. Pol. IV 15, 1299a 27 *ἐπιτάττειν ἀρχικώτερον*, Bendixen[2] 1856, 581). Es muß wohl nicht eigens gesagt werden, daß die Phronesis von b 14 die praktische von EN VI 13, 1145 a 9 ist (*ἐκείνης οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει*). Richtig Heß 1957, 122.

105,32 (49b 15) „zweierlei“. Am knappsten in Met. XII 7, 1072b 2 *ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινός* und De anima 415b 2: *τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ* (+ 415b 20). In Phys. II 2, 194a 35 zitiert Ar. dafür sein Werk *Π. φιλοσοφίας* (= fr. 28 Ross, 30 Walzer). Dazu J. Bernays, Die Dialoge des Ar., Bln. 1863, 109f. 168f., Arnim[5] 1928, 6–8, Theiler, Mus. Helv. 15, 1958, A. 38 und Krämer 1961, 272 A. 61. — Man darf wohl daran erinnern, daß die Selbstverständlichkeit, mit der unsere höchste Geisteskraft vergöttlicht wird, zutiefst der Eigenart griechischer „Religion“ entspricht. Im Zweiten Alkibiades steht folgendes: Wenn die Seele sich selbst erkennen will, muß sie in die Seele schauen und zwar in jenen Ort, in dem die Hochwertigkeit der Seele ist, nämlich *σοφία*. Es gibt nichts was *θειότερον* wäre als die denkende und erkennende Kraft. Dieser denkende Teil gleicht dem Gott (*τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς*) und wenn einer in diesen Teil schaut und das ganze Göttliche (*καὶ πᾶν τὸ θεῖον*) in seine Erkenntnis aufgenommen hat, nämlich *θεός* und *φρόνησις*, dann erkennt er sich selbst. (133b 7 bis c 6). Hier ist übrigens im gleichen Satz das, was in EE der Nus ist, als *ὁ θεός* und als *θεῖον* bezeichnet. Oder Pol. III 16, 1287a 29, an ganz unproblematischer Stelle: Wer haben will daß das Gesetz herrscht, der will haben daß *ὁ θεός* und *ὁ νοῦς* herrscht.

Aber wir können mit Sicherheit sagen, daß die Vorstellung von dem Nus als dem Gott in uns den Griechen schon im 5. Jh. vertraut war. Zu den großartigen Klängen des VI. Nemeischen Liedes des Pindar (4–5: „Dennoch gleichen in etwas, in des Geistes [*νόον*] Adel, und der Natur wir den Unsterblichen“, W. v. Humboldt) hat ein Kommentator den Vers des Euripides geschrieben *ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός*. Nauck (TGF[2] 1018) hat in seiner adnotatio den ungemeinen Eindruck gezeigt, den dieser Satz auf die besten Geister der Antike gemacht hat, von Menander (Fr. 749 K.-Th.) bis Tzetzes. Ja sogar ein Sprichwort hat es gegeben (nicht bei Nauck): *Νῷ πείθου: ὁμοία τῇ 'Πείθου θεῷ'* (Paroemiographi Gr. I 281 L.-Schn.). Aber wichtiger ist, daß Ar. selbst den Euripides — oder wer immer den Satz, auf jeden Fall vor Ar. geprägt hat — zitiert. Wenn Iamblich in seinem Protreptikos den Ar.-Text genau wiedergibt, woran man auch wegen der sonstigen Anaxagoras-Zitate des Ar. (z. B. EE 15b 6; 16a 11) nicht zu zweifeln braucht, so hat Ar. in seinem Protr. folgendes gesagt: „Unter dem, womit der Mensch ausgestattet ist, ist nur ein einziges, als Göttliches und Seliges, seiner Bemühung wert: *νοῦς* und *φρόνησις*. Dieses allein von dem Unsrigen kann als unvergänglich, dieses allein als Gott gelten. Und obwohl unser Leben von Natur elend und drückend ist, so ist es doch, weil wir an solcher

Wesenheit teilhaben dürfen, so erfreulich eingerichtet, daß man sagen darf: im Vergleich zu den anderen Lebewesen ist der Mensch ein Gott. Denn: „Der Nus ist der Gott in uns" (νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός) — mag das Hermotimos oder Anaxagoras (VS 59 A 48) gesagt haben" — und: „Des Menschen Leben trägt in sich ein Stück von Gott" (Protr. 48, 9—18 P = Fr. 10c Walzer, Ross).

105,38 (49b 20) „dienen". Das Platonische dieses Gedankens soll durch zwei Texte illustriert werden, aus „Staat" und Timaios. 1) Rep. 590c 8—e 4. Das ist der Schlußteil des IX. Buches, der vom inneren Staat, vom inneren Menschen handelt und dessen weittragende Bedeutung von Jaeger (Paideia II 86) sichtbar gemacht worden ist. Wo die platonische Gerechtigkeit verwirklicht ist, da ist der innere Mensch (589a 7) Herr über den (ganzen) Menschen. Jene Minderwertigen, die in Platons Staat nicht so weit gelangen, daß sie das Tier in sich (589c 4) bewältigen, müssen dem Gerechten dienen, also jenem Besten, der das Göttliche als Herrschendes in sich hat (589d 1). Denn es gilt allgemein, daß es für jeden am besten ist, wenn er vom θεῖον und φρόνιμον beherrscht wird, und es sind da nur zwei Fälle denkbar: der Idealfall, daß jemand dieses θεῖον als ein οἰκεῖον in sich hat (A), und der Fall des eben erwähnten Minderwertigen (B). Für B ist A das θεῖον ἔξωθεν ἐφεστός. Das Bild des Gerechten wird aber von Platon noch genauer gezeichnet, und dies ist der für EE unmittelbar einschlägige Text. Dieser Gerechte, der das Göttliche als Herrschendes in sich hat, muß ja auch ein bestimmtes Verhältnis zu den äußeren Gütern haben. Dies zeigt Platon ab 591c 5, indem er (a) von den körperlichen (591c 5—d 3), (b) von den äußeren Gütern spricht (591d 6—e 4), was in EE, wie wir sahen, zu φύσει ἀγαθά zusammengezogen ist. Zu (a): Der Gerechte wird sich um die Leibesvorzüge nur kümmern um der ethischen Tugend (hier Besonnenheit) willen. Harmonie im Leiblichen wird er herstellen um die Symphonie in der Seele zu erreichen. Zu (b): Auch beim Erwerb der äußeren Güter wird er auf Harmonie achten und keineswegs eine Vermehrung ins Grenzenlose betreiben. „Sondern er wird auf die Verfassungsordnung in sich selbst schauen und sich in Acht nehmen, irgend etwas von sich dort (im inneren Staate) von der Stelle zu rücken durch ein Zuviel oder ein Zuwenig an Besitz (διὰ πλῆθος οὐσίας ἢ δι' ὀλιγότητα), und so lenkend wird er sein Vermögen vergrößern oder vermindern". Man wird nicht zweifeln, daß οὕτως κυβερνᾶν in der Sprache von EE lauten würde: „und das ist der ὅρος, nach dem er die Dinge lenkt". Das Begriffspaar πλῆθος — ὀλιγότης, die das Meson-Prinzip sowohl bei Platon wie bei Ar. (Krämer 1961, 244—379) ausdrücken, hat Ar. weder in MM noch in EN verwendet; nur in EE finden wir es (49b 2 + b 19—20). Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Ar. hier den „Staat" excerpiert habe. Bei Platon erfahren wir an dieser Stelle nichts über ein inneres Herrschaftsverhältnis zwischen Nus und Phronesis, aber wir wissen ja, welches die Aufgabe des Philosophenkönigs ist: die Schau der ἀκίνητα. Und es ist kein Zweifel, daß der Aufriß des Ar. im Ganzen bei Platon vorgebildet ist: äußere Güter um der inneren willen, Seelenharmonie um der geistigen Schau willen. Vgl. die Stufenordnung in Protr. 52, 12—16 (Band 6, 282; Düring, Eranos 52, 1954, 155).

Schon in Band 6, 568 (s. auch 589; 230, 5 u. 597; 236, 1) hatte ich auf die Bedeutung des Timaios (89d 5—90d 7) für den Schlußteil von EE hingewiesen und eine Paraphrase des Textes gegeben. Jetzt sei nur folgendes in Erinnerung gebracht: die Lebensform, die der Timaios preist, ist das theoretische Leben, die Betrachtung der Denkprozesse und Umschwünge des göttlichen Alls und die Angleichung unserer

eigenen Denkprozesse, die durch die Einkörperung der Seele gestört worden sind, an die Harmonie im Makrokosmos. Da hat der oberste Seelenteil die Führung, das *λογιστικόν*, dessen Sitz im Haupte ist, das zum Himmel emporschaut. Dieser Teil des geistigen Menschen ist das *κυριώτατον εἶδος τῆς ψυχῆς*, der entscheidende Seelenteil. Ihn hat uns Gott als einen „Daimon" gegeben (90a 2f.). Gott, das ist der Demiurg. Er hat diesen Teil von sich aus zur Ausstattung des Menschen beigesteuert (41c 2f.), als etwas was nicht von den *νέοι θεοί* geschaffen ist: die *ἀθάνατος ἀρχὴ θνητοῦ ζῴου* (42e 7). Diesen Daimon muß der schauende Mensch dienend umsorgen (90c 4), *θεραπεύοντα τὸ θεῖον*. Dieses *θεῖον* ist identisch mit dem vom Demiurgen geschenkten Daimon; der Demiurg ist der arist. „Gott im Kosmos", unsere Denkkraft ist der arist. „Gott in uns". Das von ersterem Geschenkte wird von Platon nur deshalb hier Daimon genannt (90a 3, c 5) – sonst ist nur vom *θεῖον* die Rede – weil er den Daimon braucht um sagen zu können: der Mann, der diesem Daimon dient, ist eu-daimon. Es ist also kein Zweifel, daß im Timaios genauso wie in EE ein immanent Göttliches gemeint ist. Das Kosmische kann nur durch etwas erkannt werden, was ihm strukturell zumindest ähnlich ist, nach dem alten Satz *ὅμοιον ὁμοίῳ*. Seiner gegenüber dem kosmischen Göttlichen vorhandenen Unterlegenheit muß begegnet werden durch *ἐξομοιῶσαι* (90d 4) und dieses ist der Sinn des „Dienens". Nicht aber wird dem All-Gott gedient. Und selbstverständlich ist die Pflege der Denkkraft die Voraussetzung für den Blick auf den All-Gott, und mit Recht steht daher in EE *θεραπεύειν* vor *θεωρεῖν*, während es bei der bisherigen christlich getönten Interpretation der Stelle unbegreiflich ist, wieso Gott zuerst verehrt und dann erst geschaut, bzw. erkannt wird. Ar. aber ist sowohl in EE VIII 3 als in EN X 7 u. 9 Timaios-Platoniker. Krämer hat die platonische Basis in VIII 3, abgesehen von dem *θεῖος νοῦς*, wiederholt in einer alles bisher Beigebrachte vertiefenden Weise aufgezeigt, z. B. 147 (das Gefüge des inneren Menschen), 192. 194 (die hierarchische Seelenordnung), 197–198 (das Mesonprinzip in Leges und EE), 241 (das Meson als „Weltprinzip" in den Altersdialogen). Aber entscheidend ist seine Erkenntnis, daß die platonische Seins- und Wertlehre systematisch in *Π. τἀγαθοῦ* (243 u. a.) entwickelt war – und hier ist der Kardinalpunkt, wo Platon und Ar. zusammenhängen.

106,1 (49b 21) „Zustand". *ἔχει δὲ τοῦτο τῇ ψυχῇ* Hss: habet autem haec animae La. Das ist nicht Griechisch. Vorschlag: *ἔχει δὲ οὕτως κατὰ τὴν ψυχήν*. Daß der Satz eine Rückbeziehung ausdrückt, beweist das sogleich Folgende. Und ich beziehe ihn auf 49b 13. – Den Abschluß aber bilde Mark Aurel. Der Stoiker blickt nicht mehr wie Ar. frei ins All, als Suchender zugleich und Verehrender, aber an dem inneren Gott hält er fest und ihm „dient" er. „Du vergaßest aber auch, daß eines jeden Geist Gott ist und von dort drüben floß" (XII 26). „Nichts Erbärmlicheres gibt es als den Menschen, der alles im Kreise herum durchgeht und, was in der Erdentiefe ist, aufspürt, und die Vorgänge in der Seele des Mitmenschen durch Vermutung erforscht, aber nicht bemerkt, daß es genügt, einzig bei seinem inneren Dämon zu verbleiben und diesen aufrichtig zu ehren (*πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν*). Die Ehrung liegt darin, daß man ihn rein von Leidenschaft, Ziellosigkeit und Mißfallen gegenüber dem von Göttern und Menschen Kommenden bewahrt" (II 13. Übs. W. Theiler).

106,5 (49b 25) „abgeschlossen". Zum rekapitulierenden Schlußsatz s. o. S. 367. 493. 498.